

بناء الفلسفة الجديدة

الذات ونظرية الفعل

الدكتور عزت قرنى

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب - القاهرة



الذات ونظرية الفعل



بناء الفلسفة الجديدة

الدكتور عزت قرنى

الذات ونظرية الفعل

٢٠٠١م

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

الكتاب : الذات ونظرية الفعل

المؤلف : د. عزت قرنى

رقم الإيداع : ٢٠٠١/١٠٩٣٦م

الترقيم الدولى : 0 - 360 - 303 - 977

تاريخ النشر: ٢٠٠٢ م

الناشر : دار قباء

للطباعة والنشر والتوزيع

الإدارة ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج امون

الدور الأول - شقة ٦

☎ ٦٣٦٢٥٦٢- فاكس / ٦٣٧٤٠٣٨

المكتبة . ١٠ شارع كامل صدقى - الفجالة (القاهرة)

☎ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ ١٢٢ (الفجالة)

المطابع : مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (C1)

☎ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

www. alinkya.com/debaa
e-mail: qabaa@naseej.com
Kebaa@ajeeb.com

الفهرس

القســم الثانى

نظرية الاعتقاد

القســم الثالث

نظرية الفعل

تقديم عام

هذا المجلد هو امتداد طبيعي لكتابينا «تأسيس الحرية» و«طبيعة الحرية»، حيث إنه يفصل القول ، بعض تفصيل ، في القسم الأول منه ، في موضوع «الذات»، التي رأينا في كتاب «التأسيس» ذاك أنها هي التي تقوم ، من وراء الذهن وقواه وملكاته ، على الاختيار والقصد والمشيئة ، والتي تعددت كثيراً الإشارات إليها هناك، دون أن تتوافر فرصة للنظر إليها في ذاتها على نحو منظم يجتهد في استقصاء الأمور الأساسية في صددها . من جهة أخرى ، فإن الحرية لا تكتمل إلا بالتجسد في فعل، وقد تعين ، قبل الحديث عن ممارسة الحرية، أن نحدد في وضوح معنى « الفعل » وجوانبه المختلفة ، وهو ما تقوم به الدراسة الثالثة في هذا المجلد . أما الحديث عن الاعتقاد ، فإنه أمر كنا قد تعرضنا له في شيء من الإيجاز ، في كتاب « طبيعة الحرية » ، في فصل « الحرية التصورية » من الباب الثاني منه ، ووجب النظر فيه الآن بشيء من التفصيل والتنظيم والاستقصاء ، لأن الذات ، وهي تقوم إن بالاختيار والقرار والمشيئة أو بأداء الفعل، إنما تقوم بذلك كله وجعبتها مليئة بعناصر ذهنية شتى بدا لنا أن أكثرها عدداً إنما هي العناصر الاعتقادية ، فوجب النظر المستقل في الاعتقاد لهذا السبب، فضلاً عن جدارة الموضوع بذاته للتناول والاهتمام .

وهكذا يبين أن النظريات الثلاث التي يعرضها هذا المجلد ترتبط ارتباطاً وثيقاً، على نحو أو آخر ، مع كتابي « تأسيس الحرية» و «طبيعة الحرية»، كما أنها تترابط فيما بينها، كما رأينا للتو ، على نحو مؤكد ، ولكن كلاً منها يمكن، مع ذلك، أو إلى جانب ذلك، أن ينظر إليه باستقلال ، وفي حد ذاته ، وعلى الترتيب الذي يروق للقارئ ، وإن بدا لنا أن الفعل يتطلب فكرة واضحة عن

الاعتقاد وعن الذات ، وعن أمور أخرى غيرهما عرضنا لها فى « التأسيس » ، كما أن الاعتقاد لا يصدر إلا عن الذات . هذا ، وإنه لمن نافلة القول أن هذه العروض الثلاثة هى عناصر جديدة على خط تقديم أصوليات الإنسان الجديدة .

والخط المنهجى الذى اتبعناه فى دراسة هذه الموضوعات الثلاثة هو نفسه الذى أشرنا إليه فى « التأسيس » ، وفى غيره ، وهو الانطلاق من « الصفر المنهجى » ، أى أن نضع جانبًا سائر ما قيل عن كل موضوع ، وذلك من أجل أن نتجه بأنفسنا ، حاملين أمانة النظر باسم الجماعة التى ننتمى إليها ومن أجل إرساء قواعد ثقافتنا الجديدة تمامًا ، « إلى الوجود مباشرة»، أى إلى العالم والوقائع البشرية وما ينتج عن هذا وذاك من ظواهر . «فالصفر المنهجى» و«الاتجاه إلى الوجود مباشرة » هما الإطاران المنهجيان الكبيران لهذه البحوث ولغيرها التى نحاول بها تقديم المشروع الجديد للأصوليات الجديدة .

القسم الأول

نظرية الذات


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مقدمة

هذا البحث اقتضاه حديثنا المطول عن « تأسيس الحرية » وعن «طبيعة الحرية»، حيث استعملنا هناك اصطلاح « الذات » ، واستخدمنا مفهومها وقدمنا له تعريفًا يناسب مقام الحديث ، كما استخدمنا اصطلاحًا ، في كتاب «التأسيس» ، مفهوم « التوجيه الذهنى الذاتى» ، وقصدنا به توجيه الذهن لنفسه بنفسه، فيكون استخدام الصفة « ذاتى » هنا استخدامًا للكلمة بمعناها العادى لا الاصطلاحى ، تمامًا كما فى استخدامنا لتعبير « الحركة الذاتية » ، ولكننا عدنا إلى الاستخدام الاصطلاحى من خلال تعريف « الوعى » بأنه : « هو التنبيه إلى معنى الذات ، ومن خلالها هى نفسها » ، فيكون مقتضى الكلام أن الذات هى التى تقوم بالوعى. كما أثبتنا ، فى صدد مغزى الوعى للذات، أن :

١ – الوعى المقصود هو الذى يتضمن إدراكًا ابتدائيًا بأن الذات صاحبة الوعى هى هى .

٢ – بالوعى يدرك الذهن نفسه من حيث هو كيان موحد.

٣ – الوعى نشاط للذهن ، والذهن أداة للذات، وهى بهما معًا تدرك نفسها إيجابًا (أنها هى هى كيانًا مفردًا) وسلبًا (من حيث تميزها عن العالم) .

٤ – الذات بالوعى تتمايز عن العالم وتصبح كيانًا قائمًا بذاته له قدر معقول من الاستقلال الذاتى .

٥ – الوعى هو وسيلة الذات فى شعورها باستمرارها، وأما الذى يضم اللحظات الشعورية معًا، فإنه الذات .

أخيرًا، وليس آخرًا ، فقد عدنا إلى استخدام مفهوم « الذات » فى دراسة المشيئة، وفى كل ما يتصل بها من نظرة عامة إلى مسألة الذهن وصلاته ، فى

كتاب « طبيعة الحرية » ، وظهر لنا أن الحرية فى النهاية إنما هى حرية الذات فى الاختيار والقرار والمشيئة ، لأن المشيئة تقوم بها جهة ما ، التى هى فى النهاية الذات . وهكذا ، فإن مفهوم الذات يحتل مكانًا هامًا فى دراسة الحرية والإنسان، فوجب تفصيل القول فيه .

ومن جهة أخرى ، فإن الحديث عن « الفعل » هو الذى يتلو منطقيًا حديثنا عن المشيئة والإرادة والعزم، فوجب ، تمهيدًا للكلام عن نظرية الفعل، أن نتحدث فى نظرية الذات حديثاً خاصًا .

والحق أن الحياة الاجتماعية ، والتعاملات بشكل خاص ، تدفعنا دفعًا إلى وضع سؤال الذات . فحين نتعامل مع الفرد س ، فمع من نتعامل فيه على الدقة ؟ ومن هو الذى سيكون مسئولاً عن إتمام المعاملة وعن المحاسبة عنها ؟ فقد أتعامل مع فرد ما على أداء عمل ما ، ثم يظهر أنه كان ، أو سيصبح ، بغير صفة أو تأهل لأدائه ، لسبب أو لآخر من أسباب عديدة ، فمع من كان ينبغى علىّ أن أتعامل أو ألا أتعامل؟ وفى أقصى الحالات نجد مشكلة جرائم الحرب، والعادة أن المتهم فى مثل هذه الحالات يُرجع إلى مسئول أعلى منه هو الذى قام بإعطائه الأمر، فهل كان ذلك المتهم مجرد « أداة » ، ولم تكن له ذات ، بحيث إنه لم يكن ، أو لا يعود، مسئولاً عما يفعل ؟ وإذا عدنا إلى حياة كل يوم ، ففى حالة من يَعِدْ ثم لا يفى بوعده ، فمن فيه وعد ومن فيه لم يف بالوعد ؟ وكثيرًا ما نسمع عمن وافق بتحريك « اللسان » ، ولكنه لم يكن موافقًا « بقلبه » ، وهو ما يقوم بين الأفراد وبين الدول على السواء . فيعود السؤال قويًا: من الذى نتعامل معه فى هذا الفرد المعين؟ وتشير اللغة العادية إلى «أنا» و«هو» ، وإلى الشخص والنفس، وإلى المرء والإنسان، وفيها كثير من إشارات أخرى، عامة أو محددة ، إلى كيانات ننسب إليها الأسماء والصفات والأفعال والاتفاقات والوعود وغيرها من سائر جوانب النشاط الإنسانى ، فأين كل ذلك من «الذات»، وأين «الذات» من كل

ذلك؟ خاصة وأن اللغة تستخدم هذه الكلمة للإنسان وللإله (فى تعبير «الذات الإلهية») على السواء، كما تعود لتستخدم الصفة «ذاتى» بمعنى غير اصطلاحى يشير إلى ما هو «داخلى» (كما فى قولنا «شعور ذاتى») ، أو «منعكس» (كما فى «تأنيب ذاتى») أو «نسبى» (كما فى «حكم ذاتى» أو «تقدير ذاتى» أو «رؤية ذاتية») .

وإذا عدنا إلى مطلب التأسيس الأصولى لجوانب النشاط الإنسانى الأساسية، فإن تحديد مفهوم الذات أمر لا تتطلبه وحسب نظريتا الحرية والفعل، بل ويتطلبه كذلك الحديث عن الحقوق وعن الكرامة وعن غايات الإنسان وعن الأخلاق سائرها، ويتطلبه بالضرورة، أيضًا، كل تناول لماهية الإنسان، أو للطبيعة الإنسانية . من جهة أخرى، فإن مطلبنا اليوم ، كأمة تصنع نفسها من جديد، وتصنع ثقافتها الجديدة صنعًا، يؤدى إلى البحث فى مفهوم «الذات» من حيث انطباقه على الجماعة وعلى الثقافة، كما فى قولنا « الذات المصرية» (وهو مفهوم كان قائمًا ضمنيًا فى شعار أطلق عفويًا منذ حوالى عام ١٨٧٥م، ونقصد شعار «مصر الفتاة» ، وقام البعض ليحاول وأده من البداية وقصدًا) و«الذات الثقافية» و«الذات الجديدة». ومن جهة أخرى، فإن صراعنا مع الحضارة الغربية، سواء على مستوى الذات المصرية أو ذات الثقافة العربية (أى التى تستخدم اللغة العربية) الجديدة أو ذات الأمة الإسلامية، إنما هو صراع بين «ذوات» ، وصراع على «الذاتية» التى يريد الغرب، قصدًا وفى شتى المجالات وبكل الوسائل، أن يرفضها لنا ، وذلك من أجل أن يفرض علينا «ذاتيته» هو (تحت مسميات خادعة من مثل «القيم الغربية» و«نموذج الإنسان» و«الفكر الغربى» وحتى علمه ولغاته وطرائق ملبسه ومأكله وعمارته وفنونه وثقافته كلها)، ويتوهم أنه فاعل معنا ما فعله مع سكان أمريكا الأصليين ، ومع أخلاف الإفريقيين المجلوبين قسرًا من أفريقيا إلى أمريكا .

ولكن موضوع «الذات» هو موضوع جدير بالاهتمام لذاته، وليس لمجرد سياق التأسيسات الأصولية للحرية والفعل والأخلاق وغيرها، أو لمطالب هذا العصر الذى يشهد صراعًا حاميًا لا بد أن تنتصر فيه ذاتنا ومشيئتنا نحن . ذلك أن الإنسان، منذ أن انسلخ وعيًا عن النوع الحيوانى، أصبح يتصور نفسه على هيئة الذات، أيًا ما كان شكل هذا التصور وأيًا ما كانت التسميات، واضطر إلى التساؤل : ومن غيرى ، كفرد ، يستحق أن يكون هو الآخر «ذاتًا»؟ ثم تتوالى الأسئلة عن شروط الذات وخصائصها واختلافها عن الأشياء ومتطلباتها وينابيعها وأشكال استمرارها وعوارضها وأحوالها وتحولاتها وامتداداتها وأهميتها وكرامتها ونوع وجودها وحين بدئها ووقت انتهائها، إلى غير ذلك من كثير من الأسئلة التى ليس من أقلها شأنًا سؤال : من أنا ؟ ويزيد من أهمية سؤال الذات غموض بعض جوانبه ، وهو الغموض الذى يصل بحدته إلى أقصاها: فهل يمكن البرهنة على وجود الذات ؟ وكيف ؟ وبأى نوع من البرهنة ؟ أم هى محض افتراض ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف نفسر النشاط والوعى والفعل ، وعلام تقوم المسئولية والمحاسبة، وكيف تتأسس شتى المعاملات وسائر ظواهر المجتمع ؟ ثم كيف تظهر الذات وكيف تنكشف وإلام تصير ؟ وما علاقتها بالجسم ، بل وما علاقتها بنفسها وبالغير وبالعالم وبالمطلق ؟ وما علاقتها ، على التخصيص ، بالذهن وبأنشطته وقواه ؟ وناهيك عن صلة مصطلح «الذات» بمصطلحات تدور من حوله من مثل «الأنا» و«الشخص» و«الهوية» و«الذاتية» و«النفس» وما شابهها .

وسوف ينطلق تناولنا لموضوع الذات من المقدمات المنهجية ذاتها التى حكمت تناولنا للحرية، والتى أشرنا إليها فى كتابنا « مستقبل الفلسفة فى مصر » ، وأهمها مقدمتان تتعامدان وتتداخلان وتنتهيان إلى نفس النتيجة : الأولى هى أننا نتجه إلى الوجود مباشرة، وهو هنا الوجود الإنسانى، والثانية هى أن ننطلق من

«الصفر المنهجى» ، أى كأن أحدًا لم يتحدث فى هذا الموضوع من قبل، وهو ما يعنى أن نضع كل ما قيل ، مضمونًا وافتراضات وطرائق واصطلاحًا، جانبًا، لنبدأ بدءًا جديدًا بعيون لا تنفتح إلا على الوجود ذاته ، وليس على أقوال أو مذاهب لآخرين أيًا من كانوا . ومن خلال ذلك ، سيظهر أننا نقوم ببداية وحسب، ولكنها بداية مؤسسة ، ولهذا سنثير من الأسئلة ونضع من المشكلات بأكثر مما نثبت من الإجابات ومما نقترح من الحلول ، واعين أن هذا التناول هو بداية لخط ثقافى جديد سيدلى كثيرون بدلوهم فيه . وكما كان الحال فى «تأسيس الحرية»، فإننا سنهتم أعظم اهتمام بقضية المصطلح، وسيكون المصطلح المستخدم هنا على اتصال مع المصطلح المستخدم هناك وامتدادًا له على نحو ما .



الفصل الأول

الذات : المصطلح والتعريف والطبيعة

المصطلح :

« الذات » مصطلح جديد نستخدمه فى إطار محاولة إقامة الأصوليات الإنسانية عامة، وفى إطار محاولة تحديد أهم الجوانب الأساسية فى الظاهرة الإنسانية خاصة ، وهو فى استخدامنا يقف يدًا بيد مع مفهوم « الذهن » ليكونا معًا، وإلى جوار مفهوم « الجسم » ، أبرز وأعم أدوات فهم الإنسان أصوليًا، حيث تقف الذات فوق الذهن والجسم ليتكون منهما معًا كلٌ أعلى هو الإنسان ، والذى تمثله، على التحديد ، « الذات » . وقد استخدم هذا المصطلح فى الأبحاث والكتابات الإسلامية القديمة، سواء عند المتفلسفة أو عند المتصوفة ، ولكن الظاهر أن «الذات» كاسم دال على كيان إنما يعود إلى أبحاث المتكلمة ، وخاصة مع ظهور مبحث مشكلة الصفات الإلهية ، ولهذا فربما ظهر المصطلح قديمًا لأول مرة خلال النصف الثانى من القرن الثانى للهجرة، ويبدو لنا أن تعبير « الذات الإلهية» ، أو « الذات » وحسب دالة على الألوهية فى مقابل صفاتها، يتصل بالضرورة بفكرة الصفات، حيث يكون المقصود بها هو الكيان الحاصل على الصفات أو الذى يمكن، أو لا يمكن، أن تنسب إليه صفة أو أخرى، فكأن المعنى الحرفى الذى كان مقصودًا هو معنى « صاحب » أو « مالك » الصفات من حيث تميزه عنها ، حيث إن الملكية أمر عارض على المالك، ويؤيد هذا ، بل لعل الأصل المباشر له ، أن الاستخدام القرآنى الغالب لكلمة « ذو » ولمشتقاتها (ومنها «ذات» للمؤنث المفرد) إنما يكون بمعنى الملكية والمصاحبة (﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو

الْعَـرْشِ﴾(غافر : ١٥) ، ﴿وفوْق كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾(يوسف: ٧٦)، ﴿وَالنَّخْلُ ذَاتُ الأَكْمَامِ(١١) ﴾ (الرحمن: ١١)، وتتكرر مرارًا عبارة ﴿عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾) (آل عمران : ١١٩)، وفى «مختار الصحاح» : « ذو بمعنى صاحب فلا يكون إلا مضافًا » (فى حرف الذال) . ويبقى أن تحدد الأبحاث المتخصصة أول ظهور لكلمة «ذات» كاسم كما فى «الذات الإلهية» ، كما أن عليها أن تبحث فى صلة الكلمة بمفهوم الإشارة والمشار إليه ، من حيث إن ما يكون له كذا وكذا ، أو هو مصاحبٌ بهما أو مصاحِبُ لهما، يكون أيضًا مشارًا إليه عن طريق ما يملكه أو يصاحبه، وهو ما يظهر صراحة فى حالة النداء، مثل : « يا ذات الرداء المزركش». وننتهى إلى أن الاستخدام القديم لكلمة «ذات» قد انطلق ابتداء من معنى أو أكثر من المعانى الثلاث التالية :

أ) صاحب كذا (من صفات أو أشياء) .

ب) المشار إليه بأنه صاحب كذا .

جـ) تخصيص صاحب كذا أو كذا من حيث تميزه بتلك المصاحبة أو الملكية عن غيره وتفرده من تلك الجهة بالتالى .

وإذا أردنا أن نأتى إلى الاستعمال اللغوى الحالى، فإننا نلقى أحيانًا متناثرة استخدامًا هنا أو هناك لتعبير « الذات القومية » أو « ذات الإنسان» ، بينما ينتشر كثيرًا، فى مراتب الكتابة العالية، استخدام الصفة « ذاتى» و«ذاتية» للمذكر والمؤنث على التوالى، حيث معنى «ذاتى» هو «ما يتصل باتجاهات فرد ما من حيث هى تعبير عن خصوصيته»، ومن هنا معنى «داخلى» أو «خاص» ببساطة، كما فى قولهم «انطباع ذاتى» . وينتج عن هذه المعانى أن استخدام كلمة «ذاته» يعنى «نفسه» ، وهو يأتى فى إطار التأكيد على صدور الفعل ، عملاً أو قولاً ، من نفس الشخص ، أو من « ذات الشخص» ، وليس من النادر أن يتم ذلك فى سياق الإشارة إلى فعل غير منتظر أو غير متسق مع مواقف أخرى لذلك

الشخص . وإذا كان تعبير «هو ذاته» أو «بذاته» يدل على الشخص من حيث تعريفه ، وهنا يتساوى «هو ذاته» و«هو نفسه» ، فإن تعبير « بعينه » يدل على الشخص من حيث هيئته ومظهره الخارجيين ، فعندما يتعرف شاهد على متهم فإن المعتاد أن يقول «إنه هو بعينه» وليس «بذاته». ويظهر من استخدام «ذاته» و«بذاته» أن هناك إشارة إلى «تطابق» بين من يقوم بفعلين يراد إرجاعهما إلى نفس الفاعل ، وإلى درجة من الاستغراب لكون الفعل الثانى صادرًا عن نفس صاحب الفعل الأول (كما فى مثل القول : «فلان الذى يهاجم ذلك المشروع هو ذاته من اقترحه»). ونلاحظ أن الكلام عن الجماد والحيوان يتم باستخدام «نفسه» وليس باستخدام « ذاته » ، فلا يقال فى العادة : «رجعنا إلى الجزيرة ذاتها» بل «نفسها» ، ولا يقال « ذات الحيوان الذى رفضته جماعته » ، بل «نفس الحيوان» ، كما قد تستخدم أيضًا فى بعض الأحيان الأقل ورودًا ، عند الحديث عن الأماكن والصفات بخاصة ، كلمة «عين» ، كما فى «رجعنا إلى المكان عينه» ، ويتسق هذا مع الاستخدام القانونى لمصطلح «العين» عند الحديث عن الملكية والإيجار . ويبدو لنا أن ذلك كله يشير إلى أن استخدام «نفس» كمضاف يقصد به التعبير عن التطابق عمومًا وعن التطابق العينى بصفة خاصة ، وعن الاستمرار الكمى لكائن أو شىء أو صفة موضوعية ، بينما أن استخدام «ذات» كمضاف يشير إلى الدوام الكيفى لكائن (إنسان فى الأغلب) من حيث داخليته أو حميميته (إذا أردنا استخدام كلمة وحشية بعض الشىء) . ويبدو لنا أن كلمة «ذات» كمضاف تستخدم لنفس الكائن ، بينما أن «نفس» كمضاف قد تستخدم لكائن معين أو لشىء أو لصفة سواء كانت هى هى المقصودة أم كان المقصود هو الإشارة إلى المماثل والمتشابه معها تشابهًا تامًا ، ومن هنا فإن «ذات» فى الاستعمالات المشار إليها تدل عادة على «التطابق» ، بينما قد تدل كلمة «نفس» إما على التطابق أو على التماثل أو التشابه التامين .

وإذا عدنا إلى النعت «ذاتي» و«ذاتية» ، فإن الحديث عن «سمة ذاتية» يدل على سمة جوهرية لا يكون الشيء إلا بها ، أى أنها لا تنفصل عنه طالما بقى هو هو ، وإذا انفصلت عنه توقف هو عن الوجود ، وعليه فإن ما هو «ذاتى» فى ذلك السياق المشار إليه يصبح ما يستمر هو هو من داخله ومن حيث هو كيان واحد . كذلك فإن «الذاتى» يشير إلى الداخلي والحميم لكائن ما ، وهو ما يتفرع عن معنى «السمة الجوهرية» ، فإذا كان التفكير أمرًا ذاتيًا للإنسان بمعنى السمة الجوهرية ، فإن الإحساس بالزمان هو أيضًا «ذاتى» ، ولكن بمعنى أنه داخلى وحميم ومقصور على الفرد الإنسانى المعين من حيث وعيه بنفسه . ويتصل بمعنى «الداخلى» و«الخاص» استخدام كلمة «ذاتى» فى تعبيرات كثيرة الانتشار فى اللغة السياسية ، من مثل «الاستقلال الذاتى» و«الحكم الذاتى» ، وهما لا يقومان إلا فى حالة وجود «كيان ذاتى»، أى واضح المعالم يأتمر من داخله لا من خارجه. ثم تتوالى استخدامات أخرى للنعت «ذاتى» : فهو قد يشير إلى ما يقوم به الشخص أو الكيان على نفسه ، كما فى «التقنين الذاتى» و«الامتناع الذاتى عن استخدام الأسلحة البيولوجية» ، أو إلى ما هو منعكس من الذات على نفسها بوجه أكثر تحديدًا ، كما فى «التأنيب الذاتى» (وهو مماثل «للوم النفس») ، أو أخيرًا إلى الخصوصى غير الموضوعى أو غير المعلن أو القائم بغير قدرة على تبريره أو الدفاع عنه (وهذه الحالة الأخيرة تظهر مثلاً فى تفضيل لون على لون ، فهو «أمر ذاتى») . ويستخدم الحال «ذاتيًا» بمعنى ما يتم من الداخل وعلى نفس الكيان أو بنفس الجهة موضع الإدراك ، كما فى «عاقب نفسه ذاتيًا» .

ويظهر الاسم «ذاتية» فى استخدامات متنوعة ، فحين تضاف هذه الكلمة إلى الضمائر ، كما فى «ذاتيته» ، فإنها تعنى «الخصوصية» و«الخاص» و«السريرة» ، بينما يقال فى الاصطلاح المنطقى «مبدأ الذاتية» ، وصيغته : «أ هو أ» ، وهو ما يؤدى إلى شىء من الخلط بين «الهوية» و«الذاتية» من حيث هى صفة من له «ذات

متميزة» . ولكن الهوية غير الذاتية ، حيث الذاتية تشير إلى نفس الذات ، بينما الهوية تشير إلى تطابق تام بين أمرين ، كما فى قولنا «مينا هو موحد القطرين»، و«العدد خمسة هو حاصل جمع واحد وأربعة» . ومما يؤدى إلى قيام ذلك الخلط فى أيامنا هذه استخدام بعض البلاد الناطقة بالعربية لكلمة «هوية» تعبيراً عن بطاقة معتمدة من الدولة تحدد اسم حاملها وصورته وبصمته وتاريخ ميلاده وعنوانه ، أى بعضًا من المظاهر الخارجية «لذاتيته» ، أى لكونه «ذاتًا» متميزة متفردة . ولهذا نجد فى استخدام بعض الكتاب تسوية بين تعبيرى «الهوية الثقافية» و«الذاتية الثقافية» لبلد ما أو مجموعة بشرية ما ، والتعبير الثانى هو الأدق والأنسب والأصلح . وأيا ما كان الأمر، فإن الهوية تشير إلى مظاهر شكلية ، ولكنها أساسية ، بينما الذاتية تشير إلى تلك الهوية من حيث هى موضوع لإدراك الفرد المعين صاحبها، أو التى تشير هى إليه ، من حيث هو فرد متفرد يعى نفسه من حيث هو كذلك . وينتج عن هذا أن «الذات» غير «الذاتية» ، فالكلمة الأولى تدل على الكيان نفسه ، بينما الثانية تدل على شعور الذات بنفسها ، ومن حيث تفردها بخاصة ، أو على ذلك الشعور من حيث بلوغه درجة من القوة عالية ، هذا إذا أخذناها بمعانيها القوية ، أما فى معانى أقل قوة فإن «الذاتية» قد تدل على محض استمرار الكيان الذاتى ، كما قد تستخدم للإشارة إلى الوحدة النفسية لشخص ما .

وإذا كنا قد ذكرنا علاقة كلمة «الهوية» بالذاتية والذات ، فإنه ينبغى أن نكمل ما قلناه بإثارة السؤال العام : هل الهوية والذات مفهومان متلاحقان ؟ والإجابة عندنا هى بالنفى ، لأنه إذا لم تكن هناك ذات إلا وكانت لها هوية ، إلا أن هناك هوية لغير ما هو ذات ، كما هو الحال بين الرموز ، وعليه فإنه ليست هناك بالضرورة ذات لكل هوية ، وإن كانت هناك بالضرورة هوية لكل ذات . ويحتمل تعبير «هوية الذات» معنيين على الأقل :

أ) الخصائص المميزة الفارقة للذات بإزاء غيرها .

ب) استمرارها هى هى عبر تعدد الخبرات ومن حيث إدراكها لنفسها من الداخل .

ويمكن أن نقول إن الهوية أمر صورى أو شكلى ، ومن هنا فهى تشير إلى البنية وإلى التركيب الأساسى الذى للذات ، ولذلك فإنها لا تستغرقها تمامًا ، وتبقى الذات كيانًا أغنى وأكثر تعقيدًا بكثير من الهوية التى لها . وإلى جوار الهوية هناك مفهوم الطبيعة ومفهوم الماهية . أما «الطبيعة» فإنها تعبير عام بعض الشىء ويعبر عن الخصائص الضرورية لأمر ما ، بينما «الماهية» اصطلاح على الدقة ، ونرى أن التمييز بين الماهية والهوية يكون بالقول إن الماهية تحديد تجريدى ، بينما الهوية تشير إلى مميزات خاصة بكيان معين ولكن من منظور صورى أو شكلى ومن حيث ما يمكن ادراكه إن من الخارج أو من الداخل ، فهى أقرب إلى التعبير الموضوعى عن الكيان أو الشىء أو الأمر ، فالهوية «تشير» إلى الذات ، وقد تستخدم «كعلامة» عليها ، ولكن الذات لا تشير إلى شىء غيرها ، وهى تدرك هويتها تلقائيًا، ولكن على نحو متعين ومن داخلها ومباشرة وضمنيًا فى معظم الأحيان ، ولا تهتم «بماهيتها» أى اهتمام ، لأن الماهية تنظير تجريدى، وحياة الذات شعور وإدراك ونشاط . وإذا كانت «البطاقة الشخصية» أو «بطاقة الهوية»، التى أشرنا إليها، تحدد «الهوية» ، التى تشير بدورها إلى ذات معينة ، إلا أنها لا تعبر عن «الماهية» أى تعبير. تبقى كلمة «الجوهر» ، وهى اصطلاح قديم غير مستعمل أصوليًا فى أيامنا هذه ، وهى تدل ، فى النهاية ، على ما يمكن الإشارة إليه مما هو مستقل ويقوم بنفسه. ولكن الذات هى أيضًا مما يشار إليه، وخاصة من حيث تميزها عما يصاحبها أو تصحبه من صفات أو مملوكات ، ولعل هذا هو *الأساس الضمنى لتعبير «الذوات» فى اللغة الاجتماعية التقليدية* إلى خمسين عامًا مضت ، حيث كانت هذه الكلمة تدل على فئة من المجتمع هم

«أصحاب الشأن» أو الخواص أو الخاصة ، مع استلزام قدر مناسب من الثراء ، من حيث إنهم من «ذوى الأملاك» فهؤلاء إنما «يشار» إليهم على أنهم كذلك وبما يعنى التميز والتمجيد .

وتشترك مع اسم «الذات» كلمات أو مصطلحات تطلق على أفراد البشر ، أو لتميز أهم ما عندهم أو جوهرهم ، ومن ذلك : امرؤ ، فرد ، فردية ، إنسان ، شخص ، شخصية ، خُلُق ، الأنا ، نفس ، روح ، فؤاد ، قلب . ولن نتوقف طويلاً هنا أمام هذه التسميات سائرها ، لأننا لا نقصد هنا إلا إلى تجميع عناصر المصطلح الموضوعية القائمة بالفعل فى القاموس المستعمل فى اللغة العادية اليوم، ونكتفى بإثبات بعض الملاحظات وحسب . ويبدو لنا أن كلمة «إمرؤ» هى أقل تسميات الإنسان الفرد ثقلاً بالمعانى الخاصة ، فهى إشارة موضوعية إلى «أى» إنسان ، وبهذا فإنها تبتعد كثيراً عن خصوصية «الذات» العالية وتكاد تقترب من تصور الإنسان وكأنه فوق «الشىء» بقليل ، ولكنه القليل الذى يحتوى ما يختص به الكائن البشرى فى إطار العائلة الحيوانية . أما مصطلح «الفرد» ، فإنه يدل بذاته على التميز والخصوصية ، ولكنها تلك الخصوصية التى تكون بالقياس إلى اختلاف الهيئة والاسم والتركيب المتفرد عما يوجد لدى الآخرين ، ومن هنا فلعل كلمة «الفرد» تدل على الاختلاف الموضوعى من حيث المظهر والظاهر ومن حيث العدد والتعداد ومن حيث إن ذلك المرء المعين يقوم وحدة واحدة بنفسه ، أى واحداً من حيث العدد. ويستخدم اصطلاح «الفردية» و«المذهب الفردى» للدلالة على ذلك الاتجاه الذى يغلب مصالح الفرد على مصالح المجتمع ، أو ما أشبه ذلك ولفَّ لفَّه . وربما كان اصطلاح «الشخص» فى أيامنا هذه هو أقوى المصطلحات المذكورة من حيث إحتواؤه على شحنات التفرد والوعى والفاعلية ، وهو بالتالى يقترب كثيراً من مفهوم «الذات» على نحو ما سنفصل فيه القول فى بحثنا هذا . ومنه جاء اصطلاح «الشخصية» فى الدراسات النفسية ،

كما أن نفس الكلمة تستخدم فى اللغة اليومية للدلالة على التأثير والقوة التى لفرد ما . ولم يكن حظ كلمة «الخُلُق» مثل حظ كلمة «الشخصية» ، رغم أنها أعمق تجذرًا فى الاصطلاح الإسلامى القديم ، وربما يعاد إلى استخدامها أصوليًا فى بعض النظريات الجديدة . أما اصطلاح «الأنا» فقد ازدهر حينًا من الوقت ، ولا يزال يستخدم اصطلاحًا فى هذا التيار أو ذاك ، وهو يقوم عند الكثيرين فى مقابل «الهو». و«أنا» هى ضمير المتكلم المفرد ، ومن هنا فهى الدلالة اللغوية على الذات ، فكأن الذات تنظيم، والأنا تعبير عنه فى مواجهة الآخر ولغويًا .

التعريف :

بعد هذا التمهيد اللغوى الضرورى ، نتجه الآن إلى محاولة تحديد طبيعة «الذات» ، ونبدأ أولاً بالسعى نحو تعريفها ، وبداية الخيط هو تحديد الأسئلة الرئيسية .

فهل الذات «تنظيم» ، أم هى «تركيب» ؟ أم «بناء» ؟ أم هى صراحة «كيان» ؟ وفى المقابل : فهل تكون الذات مجرد تكوين رمزى على مثال مفهوم «الصفر» ؟ أو هى على الأقل تكوين اعتبارى اصطناعى ؟ أم نقول صراحة إنها تكوين فرضى مفيد ؟ ومن جهة مختلفة : فهل نكتفى بالقول إنها مجموعة من الاتجاهات والعمليات ؟ أو تحديدًا : إنها نظام من الميول والاتجاهات ؟ ويظهر مما سبق أن هناك ثلاثة اتجاهات ممكنة للنظر إلى الذات : فهى إما كيان ، على الحقيقة أو تصورًا أو افتراضًا ، وإما اتجاهات موجهة ، وإما عمليات وأنشطة موضوعة فى نظام . ويظهر بديل رابع : فهل تكون الذات جهازًا مركزيًا فى الفرد الإنسانى يقوم بالتنسيق والتوجيه ؟ (وفى هذه الحالة فإنه يكون جهازًا يقوم فوق «الذهن» ويترأسه)، أم نقول على نحو أبسط : الذات هى مجموعة علاقاتها ؟ أم نقول ، تأصيلاً لفكرة النشاط ، إن الذات هى طاقة فى تنظيم ؟ أم نقول مستسلمين : إنها كيان فوقى فى الإنسان ، لا يمكن تحديده على الدقة ، ولكنه ضرورى من

أجل فهم وحدة الفرد المعين والتعامل معه ؟ وإذا نظرنا إلى طبيعة تكوين الذات : فهل هى وحدة أولية وبسيطة ؟ أم هى تركيب تأليفى ؟ (مع اختلاف من حيث مستوى النظر في الاتجاهين : إما من داخل الذات وإما من خارجها) . ومن الظاهر أن التساؤل الأخير يرى فى «الذات» كيانًا موجودًا وذا وجود ، وليس مجرد «تصور» فى الذهن ولا «تجريد» من وقائع ذهنية متناثرة . ويظهر مما سبق من تساؤلات ، أنه يمكن أن يكون تعريفنا للذات تكوينيًا (أى من حيث طبيعة كيانها أو تكوينها ، وليس بمعنى آخر) ، أو وظيفيًا ، أو ماهوياً (من حيث ماهيتها) .

وامتدادًا لهذا الاستطلاع ، فلننظر الآن فى بعض التعريفات الممكنة للذات ، وهى معروضة على غير ترتيب مقصود . فيمكن أن يقال تعميمًا إن الذات كيان إدراكى ومعرفى ووجدانى وذو قرار وحكم ومشيئة كما أنها كيان أخلاقى وجمالي وعملى ، أو إنها تنظيم التجربة الفردية ، أو إنها ما يقوم بوظيفة الربط والتنسيق والتوحيد بين شتى عمليات الذهن ، أو أن يقال، عودةً إلى التعميم ، إنها مجموعة من القوى والاتجاهات والوظائف ، أو أن يقال تخصيصًا إنها التنظيم المركب لخصائص الفرد (وهو يجعلها تقابل ما يقال له فى اصطلاح الدراسات النفسية «بالشخصية») ، أو أن يقال إنها مركز الوحدة فوق الثنائيات والتعددات التى فى الإنسان (ثنائية الجسم والذهن خاصة ، وتعددات القوى والاتجاهات وغير ذلك) ، أو أن يقال جوهريًا إنها صاحبة الخطة والمشروع بإزاء المستقبل وحاملة التذكر الموحد لكيان الفرد المعين من حيث الماضى ، وقد يقال كذلك ، تشبيهًا ، إن الذات للإنسان ، وفى مواجهة الذهن ، هى كالروح من النفس بحسب الاصطلاح التقليدى ذى الصدى الدينى والشعرى .

ولكن هذه التعريفات التمهيدية المتباينة جزئية حينًا ومباشرة حينًا آخر، وشديدة التعميم حينًا ثالثًا ، فوجب التطلع نحو أن نقترح تعريفات أدق وأشمل وأخص معًا . ونبدأ أولاً ببعض الملاحظات :

١- الذات كيان لا يدرك بذاته، وإنما عبر مظاهره ونتائجه وأفعاله، تمامًا كحال «الذهن» ، وكحال كيانات أخرى كثيرة ذات تأثير بالغ ، ويقابل هذا فى المجال العلمى أنك لا تقابل «الكهرباء» ولا «القوة المغناطيسية» ولا القوانين العلمية ولا «الذكاء» ولا «المجتمع» ولا «قوتا العرض والطلب» وغيرها ، وذلك فى تجربتنا الحسية، رغم أهميتها الشديدة لفهمنا للتجربة الحسية على مستوى ادراك العالم والتعامل مع الآخرين ، وإنما نحن نستدل على وجودها بآثارها ، وكذلك يكون الحال مع الذات هى كيان يشكل ماهية الإنسان الفرد، ولكنه لا يدرك بذاته بل عبر مظاهره ونتائجه وأفعاله مستدلين بها عليه .

٢- الذات تظهر على أكثر من وجه ، بحسب جهة النظر إليها .

٣- يمكن أن تعرف الذات إما بالنظر إلى الماضى أو الحاضر أو المستقبل .

٤- كما يمكن تعريفها إما ابتداء من وجهة نظر أساسية (مثلاً من حيث هى كيان ، أو قوة ، أو جهاز ، أو تنظيم أو غير ذلك) ، أو ابتداء من وجهة نظر فرعية (مثلاً من حيث هى نظام أخلاقى) .

٥- الذات كيان شفاف قادر على الانعكاس الذاتى ، فهى تدرك العالم والغير وتدرك نفسها كذلك ، وتدرك نفسها فى أثناء إدراكها للعالم وللغير .

٦- يمكن أن يقال إن الذات هى الوجه المعنوى للتنسيق العصبى والكيميائى الذى هو من مهمة الجهاز العصبى الإنسانى .

٧- فى محاولة فهم الذات نلجأ إلى بعض التشبيهات ، ومن أهمها تشبيه الذات بكل من : المركز ، البؤرة ، الهيكل ، الجهاز ، الرئاسة ، وغيرها .

ومن التعريفات التى يمكن أن نقترحها :

١- الذات ، فى الإنسان ، هى الجامع والمنظم والمقرر والحاسب والموجه والفاعل والممثّل والمحاسب والمجازى والمسئول .

٢- الذات هى الجهاز العام المشترك والمركزى لكل الأنشطة الواعية لقوى الإنسان .

٣- الذات هى الكيان المركزى الموحد والمنظم لكل أنشطة الفرد الإنسانى الواعية.

٤- الذات هى المركز التجميعى المشرف على سائر أحوال الفرد الإنسانى وأنشطته وأفعاله والذى يوجهها ، ثم يقوم كذلك بتمثيل هذا الإنسان الفرد أمام الآخرين (وكذلك أمام نفسه ، إن أمكن هذا القول) .

٥- الذات هى منظم وفاعل وممثل فى نفس الوقت ، فهى ذات نشاط ، ولكنها قبل ذلك كيان خاص ، كما أنها جهاز ، ولكنها ليست كأى جهاز. والأساس أنها كيان يقوم بأنشطة جوهرية ليست لسواه، وهى للإنسان كالدماغ للجسم (نلاحظ أننا نستخدم كلمة «الدماغ» ، وهو هو «المخ» ، تعبيراً عن الجهاز العصبى للإنسان ككل ، وهو الذى يتكون على الدقة من الدماغ ومن الحبل الشوكى ، وهو يقوم بوظيفتى التنسيق والتكامل بين سائر أنشطة الجسم) .

٦- الذات قوة عليا مركزية ، وهى حاكمة وتنفيذية وتمثيلية فى الأساس ، وتقابل الرئاسة فى الجماعة البشرية .

٧- الذات قوة تقوم فى داخل كل فرد بشرى وينتهى إليها إدراك كل شىء ، وهى مركز لتجميع كل الحالات الذهنية وللشعور والوعى عموماً وللمشيئة والتنفيذ خصوصاً ، وهى تقوم وتمتد عبر الخبرات الجزئية ، ومن حيث هى كيان داخلى ، فإنها تختلف بالضرورة عن الهوية الاجتماعية العادية التى للفرد المعين .

٨ - الذات ليست وحسب « الوحدة الأساسية » التى تُربط إليها سائر الخبرات (على مثال هيكل الأعمدة الأساسية الضامة للبناء) ، بل هى كذلك كيان نوعى قائم بذاته قبل الخبرات وبعدها ، فهى وحدة تأسيسية ووحدة مرجعية أيضاً .

٩ - الذات هى النحو المتسق الذى يظهر عليه تنظيم القدرات والاتجاهات والخبرات التى للفرد المعين .

١٠- الذات هى مركز الهوية الشخصية .

والآن ، فلنعتبر كل ما سبق مواد للتأمل عليها ، ولننظر فيها جميعًا، لكى نرى ما يمكن أخذه منها وما لا يمكن فى تصورنا عن الذات، ولننظر فيها على الترتيب الذى وردت عليه ابتداء من فقرة الأسئلة الرئيسية (ص ٢٤ - ٢٥)، ليكون نتيجة هذا النظر هو التصور الذى نقدمه عن الذات .

أما عن كون الذات « تركيبًا » من عناصر ، فإنه أمر مما ينبغى رفضه ، لأن الذات كيان أولى بسيط موحد متجانس ، وإن كان لذلك الكيان أنشطة مختلفة، كما يمكن النظر إليه من جهات للنظر متعددة . وما دامت الذات ليست «تركيبًا»، فإنها لا تكون كذلك بناء وتنظيمًا ، إذا فهم من هذين الاصطلاحين أنها لا بد أن تتكون من عناصر ، ومع ذلك فإن تعدد أنشطة الذات وتعدد ما تظهر عليه من مظاهر بحسب نوعية النشاط المعين موضع النظر (مثلاً الذات مدركةً، ومختارةً، وصاحبة مشيئةٍ ، وفاعلة وغير ذلك) ، ووجود وحدة وتنسيق بين سائر ما تقوم به رغم ذلك التعدد ، نقول إن ذلك كله يوحى للناظر من الخارج بأن الذات بناء وتنظيم ، أما للناظر إليها من داخلها فإنها تظل دائمًا وحدة أولية بسيطة متجانسة . وينتج عما سبق أن نرفض كون الذات مجرد تكوين رمزى مثلها مثل « الصفر » فى الحساب ، وأن نرفض كذلك كونها تكوينًا اعتباريًا اصطناعيًا من صنع التصور وحسب . أما عن كونها تكوينًا فرضيًا مفيدًا، فإذا كان المقصود أنها محض وضع من التصور وبما يقترب من مستوى الخيال، فإن هذا يكون غير مقبول ، أما إن كان المقصود أنها تكوين لا نملك البرهنة على وجوده موضوعيًا أمام الآخرين ، وإن كنا نستطيع فى لحظات التوتر والأزمات والقرارات والمشيئات العليا إدراكه مباشرة ويقينًا فى أنفسنا، فيكون وصفها بذلك مقبولاً، وبمعنى أنها تكوين لا بد أن نفترضه، أى أنها تكوين من الضرورى افتراضه لفهم أحوال إنسان فرد معين وسائر أنشطته من حيث الوحدة والاتصال والمسئولية .

أما القول بأن الذات هى « مجموعة » من الاتجاهات والعمليات ، فإنه يعود إلى القول بأنها تركيب، وإلى تجاهل وحدتها الأولية، وعلى هذا فينبغى رفض هذا التوصيف هو الآخر . من جهة أخرى، فإن الذات ليست مجرد ميول واتجاهات وعمليات مجموعة معًا، وإن كانت هذه كلها مما ينسب إلى الذات، لأنها غير ذلك (حيث إنه يصدر عنها الوعى والقرار والمشيئة والفعل القصدى والتخطيط وما إليه)، وفوق ذلك (لأنها ، من وراء أنشطتها واتجاهاتها، وحدة بسيطة أولية متجانسة) .

ومن الاتجاهات الثلاثة المقترحة للنظر إلى الذات («فهى إما كيان، على الحقيقة أو تصورًا أو افتراضًا، وإما اتجاهات موجهة، وإما عمليات وأنشطة موضوعة فى نظام »)، يكون السليم هو القول بأنها كيان . وهى كيان على الحقيقة من حيث ضرورتها لفهم الإنسان الفرد ككل، ولأن ما هو ضرورى لوجود الموجود يكون هو نفسه موجودًا ، ولو على نحو مختلف عن نحو وجود ذلك الموجود الأول ، وحيث إنه لا يمكن إثبات وجودها موضوعيًا إثباتًا حاسمًا أمام سائر الآخرين، فإنها تكون كيانًا موجودًا بالافتراض الضرورى، ومن ثم تصورًا أو على وجه التصور لما هو ضرورى .

ولكن كونها كيانًا لا يمنع من إدخال فكرتى النظام والتنظيم عليها، ولكنهما لا يدخلان عليها من حيث ماهيتها، فهى كيان بسيط أولى موحد متجانس ، بل من حيث خصائصها واتجاهاتها وأنشطتها (وذلك فى غير الأحوال المرضية للذوات).

ومن حيث إن لها نظامًا وتنظيمًا (ولا نقول «إنها» نظام وتنظيم) ، فإنها تقوم بدور الجهاز المركزى للتنسيق والتوجيه ، وبما لا يفقد طبيعتها خاصيتها البسيطة المتجانسة، وهى من حيث هذا الدور توجه الذهن وتترأس على منتجاته كافة (وإن كانت الانفعالات ، وهى من نوع الحالات الوجدانية للذهن، قد تقوم بدور المحتج المتمرد ، وهو ما قد يشير إلى خاصية النظام للذات، أى أنها منظمة

بطبيعتها، وأنها ، بالتالى ، ذات توازن فى أفعالها، حتى حينما تسير على طريق الشر، وبما يقترب من وسمها بسمة « العقلانية » بمعنى الوضوح والاتساق، حيث إن الذات الشريرة لا تقل تماسكًا وانتظامًا عن الذات الخيرة . كذلك فإنه لابد أن نفترض أنه تقوم ، إلى جوار الذات ، أو إلى ما ورائها، قوى غريزية لاشعورية قد تعارض بعض توجهات الذات، وهى التى تظهر فى بعض جوانب الشعور، ومنها جانب الانفعالات، وما يقترب منها من وجدانيات، وجانب الاتجاه نحو المحافظة التلقائية على الحياة وما ينتج عنه ، وغير ذلك مما شابه) .

وعلى الرغم من أن الذات تدخل فى علاقات عديدة مع جهات عديدة، إلا أنه ليس من المقبول أن نقول إن « الذات هى مجموع علاقاتها»، لأن تلك العلاقات تالية عليها ونتيجة (جزئية) لها ولنوع مواقفها، ومع ذلك فإن تلك العلاقات ونتائجها تعود لكى تكون صورة الذات عند الآخرين، وربما كذلك، وإلى درجة ما، صورتها عن نفسها . ولا يوجد ما يمنع من النظر إلى الذات من زاوية الطاقة، فالذات كيان حى، وكل حياة طاقة، ومن المقبول أن نقول إن الذات طاقة منظمة أو فى تنظيم . ولا يوجد ، من جهة أخرى ، ما يمنع من القول إن الذات كيان فوقى فى الإنسان ، لا يمكن تحديده على الدقة ، ولكنه ضرورى من أجل فهم وحدة الفرد المعين والتعامل معه. وليس فى ذلك « استسلام » ما ، لأن هذه هى الواقعة: أن الذات كيان ضرورى ولكنها كذلك سر عظيم ، ونحن لا نستطيع تحديدها ، أو تعريفها ، على نحو الدقة ، ولكننا ، مع ذلك ، لا نيأس ونحاول الاقتراب من طبيعتها بطرق شتى .

وحول طبيعة الذات وتكوينها ، فإن الاختيار المقبول هو القول بأنها وحدة أولية وبسيطة ، وليست تركيبًا تأليفيًا من عناصر مختلفة، ولكن الإشارة إليها من حيث هى وحدة أولية تكون ابتداء من النظر إليها من داخلها ، أما الناظر إليها من خارجها فإنه يغلب عليه أن يرى فيها نتيجة مركبة لعوامل متراكمة ، فهى ، إذن،

عند الناظر إليها من خارج ، أقرب إلى التركيب التأليفى ، ولكنه التركيب المتوافق المتسق ، فى العادة ، مع ذلك .

وحيث إن الذات كيان ضرورى للفهم وللتعامل ، فلا بد أن نفترض بالضرورة أنها موجودة وذات وجود ، ولكنه وجود يختلف بطبيعته عن وجود الجسم والمحسوسات المشتركة ، تمامًا كحال الأخذ بوجود قوة الجاذبية الأرضية مثلاً . وهكذا ، فإن للذات وجودًا ، وبالتالى فإن لها تصورًا فى الذهن، ولكنها ليست كيانًا هو محض تصور ذهنى ، ككيان « الإنسان الخالص » مثلاً . ومن جهة أخرى، فإننا لا نجمع سماتها مما نلاحظه من وقائع الذهن المتناثرة فنركب منها تأليفًا ذهنيًا نسميه « الذات » ، إنما ، وبالعكس ، تكون الذات ضرورةً سابقة على شتى أنشطة الذهن وأفعاله ، وإن كان يمكن للناظر من الخارج أن يستدل من تلك الأنشطة ، ومن وحدتها واتساقها واستمرارها على الخصوص، أن وراءها « ذاتًا » موجهة .

ولما كانت الذات تترأس كل شىء فى حياة الذهن ، فإنه يمكن النظر إليها من مداخل مختلفة ، ويمكن أن يكون تعريفنا لها إما تكوينيًا وإما وظيفيًا وإما ماهويًا . ويدخل فى باب تعريفها تكوينيًا القول إنها كيان أولى بسيط موحد متجانس يترأس على سائر أنشطة الفرد الإنسانى الواعية، والقول بأنها شفافة ومنعكسة تدرك الآخرين وتدرك نفسها ، وينطبق عليها من هذه الوجهة للنظر تشبيه البؤرة والمركز . ويدخل فى باب تعريفها وظيفيًا القول بأنها الجامع والمنظم والمقرر وصاحب المشيئة والحاسب والموجه والفاعل والممثل والمحاسب والمجازى والمسئول ، وبأنها تقوم بدور الجهاز المركزى الموحد والمنسق ، كما أنها توجه كل ما فى الوعى وتقوم بدور ممثل الإنسان الفرد أمام الآخرين .

ويدخل فى هذا الباب تشبيهها بالرئاسة فى الجماعة البشرية، وتعريفها بأنها قوة مركزية وتنفيذية وفاعلة وتمثيلية معًا . أخيرًا ، فإنه يدخل فى باب تعريفها

ماهويًا (أى من حيث ماهيتها) القول بأنها قوة وكيان نوعى قائم بذاته وأساس ووحدة مرجعية ومركز تجميعى وتنسيقى وتوحيدى وتوجيهى وفاعل، وبأنها مركز الهوية الشخصية ، وبأنها ، منظوراً إليها من خارجها، النحو المتسق الذى يظهر عليه تنظيم القدرات والاتجاهات والخبرات للفرد المعين ، وبأنها ، من حيث الزمان، كائن زمانى إلى أعلى درجة ، ومن هنا كان امتدادها واستمرارها عبر الماضى والحاضر واتجاهها دومًا نحو المستقبل .

وعلى ضوء ما سبق ، فإن بعضًا من التعريفات التمهيدية ، التى قدمنا بها أولاً، يكون مقبولاً بينما بعضها الآخر غير مقبول، ومن تلك المقبولة :

١ - الذات كيان إدراكى ومعرفى ووجدانى وذو قرار وحكم ومشيئة، وكيان أخلاقى وعملى .

٢ - الذات هى ما يقوم بوظيفة الربط والتنسيق والتوحيد بين شتى عمليات الذهن .

٣ - الذات هى مركز الوحدة فوق الثنائيات والتعددات التى فى الإنسان الفرد.

٤ - الذات هى صاحبة الخطة والمشروع وحاملة الذاكرة .

أما بقية تلك التعريفات التمهيدية ، فيعاد صياغتها لتكون كما يلى :

١ - الذات هى ما يقوم على تنظيم التجربة الفردية .

٢ - الذات تستخدم عدداً من القوى وتتصف بعدد من الاتجاهات وتقوم بعدد من الوظائف .

٣ - الذات هى مركز الوحدة فى الفرد المعين .

أما التعريفات العشرة التى تلت ذلك ، فإنها تقوم بتصوير الذات من جهات مختلفة ومتكاملة .

وإذا أردنا تركيز نتائج كل الصفحات السابقة ، فإننا نقول إن الذات كيان أولى بسيط موحد ومتجانس ، كما أنها قوة عليا مركزية ، وكذلك جهاز مركزى،

وهى تقوم بعدد من الوظائف والأنشطة، وتستخدم عدداً من القوى الذهنية، بل كل الذهن، ولها سمات واتجاهات ، وتنتج عن عملياتها نتائج لعل أهمها التنظيم والتنسيق والتوحيد والتوجيه والتخطيط والفعل والتمثيل وتحمل المسئولية .

ولو أردنا اقتراح تعريف يجمع أهم خصائص الذات، فلعله أن يكون هو أن الذات هى الكيان الأولى البسيط والقوة العليا المركزية عند الفرد الإنسانى المعين، والجهاز الموحد لكل قوى الذهن وحامل سائر الأنشطة الواعية، وصاحب القرار والمشيئة والقائم على التخطيط والفعل ومتحمل المسئولية .

ومن نافلة القول أن هذا التعريف إنما هو كالإطار الهيكلى ، يشير إلى أساسيات بارزة ، ولكنه لا يثبت كل شىء بخصوص طبيعة الذات ، وهو ما سنحاول تناوله الآن . ولكننا نبدأ بأن نؤكد ، بعد الحديث السابق عن التعريفات ، على عدد من الأمور التى ينبغى أن تكون واضحة تماماً . أولها، أن الكائن الإنسانى كل موحد ، وإذا كنا نتحدث عن الذات وعن الذهن وعن الجسم وعن قوى وقدرات وأنشطة وعمليات وأفعال ، إلا أن هذا التعدد لا يمكن أن يكون نافياً للوحدة الأساسية التى هى سمة الكائن الإنسانى، حتى ليكاد أن يكون صحيحاً أن يقال إن الفرد الإنسانى يفعل كل شىء بكله ، وليس بجزء منه . وبعبارة أخرى، فإننا حين نتحدث عن الذات على التخصيص ، فإنما نتحدث عن الكائن الإنسانى المعين الموحد الواحد من منظور معين . من جهة أخرى ، فإننا لو نظرنا إلى الذات فى ذاتها ، إن أمكن استخدام هذا التعبير ، فإن الذات إنما تكون فى حياتها الحقة على هيئة تكوينى أنا المخصوص الداخلى المتميز المتصل، ومن هذه الناحية تكون غير قابلة للتحليل ولا ممكنة التعبير عنها بالعبارات . هذه الذات الداخلية العميقة المباشرة ، وجودى الحقيقى ، هى الحقيقة الحقة ، وأى تعبير خارجى عنها ليس إلا مظهراً ناقصاً ، وكثيراً ما يتفاوت المظهر والمخبر ، ويكون الداخلى المعاش مباشرة هو الحق وحده . ويرتبط هذا بما أشرنا إليه من قبل،

أكثر من مرة ، في شأن شفافية الذات وانعكاسية إدراكها لذاتها ، على عكس عضو الإبصار الذى لا يستطيع إبصار نفسه . كذلك فلربما ظهر مما تقدم أن موقفنا يعارض بشدة من يفتت الحالات الشعورية إلى جزئيات لا نهاية لها وغير مترابطة، كما أنه يرفض الادعاء القائل بأن الذات لا سبيل إلى البرهنة عليها موضوعيًا لأنها لا تخضع للحس ، لأن إدراكي لذاتي ، وهو مشابه تمامًا لإدراكك لذاتك ، هو واقعة شعورية أولى وأولية ومباشرة ولا يكون الكائن إنسانًا إلا بها .

طبيعة الذات :

وإذا نحن أردنا الآن أن نستطلع طبيعة الذات بشيء من التفصيل، وانطلاقًا من العرض المجمل الذى سبق ، فإننا ننظر أولاً في البدائل الممكنة لتصور الذات. ونبدأ بادئ ذى بدء بالإشارة إلى خطرين أو ثلاثة مما ينبغى أن نضعه موضع الانتباه . أما الخطر الأول فهو « التشييء» ، أى فهم الذات وكأنها شيء، وهذا التشييء يظهر على السواء في معتقدات العامة وفى رفض أصحاب المذهب المادى وذلك الحسى للقول بالذات ، لا لشيء إلا لأنها لا تحس . أما الخطر المقابل فهو خطر إنكار وجود الذات تمامًا، بينما القول بوجود الذات للفرد أمر لازم للفهم وللتعامل معه على السواء، ونقول لمن يقول إن الإنسان الفرد ما هو إلا لحظات تتالى ما قلناه لبعض أساتذتنا بالجامعة حوالى عام ١٩٥٨ للميلاد ، وكان يقول بشيء من ذلك : فحين عاد من رحلة إلى أمريكا وأشار إلى ذلك الموقف وكأنه الموقف الصحيح ، سألته : إذن فمن كان معنا قبل السفر، ومن سافر، ومن عاد ؟ وكيف نربط بين هذه الحالات الثلاث؟ فلم يجب . إن الذات وجود ، ولكنها ليست على هيئة وجود الأشياء مثل الأحجار والأصابع والأعين . وبين هذا الخطر وذاك يقع خطر ثالث وهو تصورها على أنها هى هى « النفس »، وأن الأمر أمر اختلاف في الاصطلاح وحسب ، وليس الأمر عندنا كذلك ، لأن الذات هى على نحو ما وصفنا في الصفحات السابقة ، بينما النفس هى مبدأ

الحياة، أى أن النفس مبدأ حيوى بالمعنى المباشر ، أى من حيث هى حافظة وظائف أعضاء الجسم ، بينما الذات مبدأ توحيد الوعى والمشيئة والتاريخ والسلوك والمسئولية .

ولكن علينا أن نعترف بدقة خطوة الانتقال من اللحظات المتعددة لفرد حى ما إلى توحيده فى ذات واحدة موحدة متصلة . فهل سنتصور الذات على هيئة أجزاء زمانية مترابطة على نحو أو آخر ، ويشتد هذا الترابط حينًا ويرتخى حينًا آخر ؟ أم أن الذات إنما هى ذلك الرابط نفسه بين تلك الحالات الزمانية التى تمر على الفرد ؟ إن البديل الثانى هو الذى يتسق مع موقفنا الابتدائى فى عرض التعريفات الممكنة ، وهو الذى يسمح بالتمييز بين الذات نفسها وبين حالاتها، سواء أكانت مشدودة أم مرتخية ، فكأن الذات خيط أو خط (ونلاحظ أن خطر التشييء يعود ليطل بوجهه على نحو أو آخر) يعلو أو يهبط ، أو حبل يحمل حينًا هذا وحينًا ذاك من الحالات . أو فلنقل : كأن الذات هى حامل كل وجودى وهى أيضًا الضام لكل جوانبه ولحظاته الزمانية معًا . ومرة أخرى نعود إلى الفكرة المركزية: أن الاعتراف بوجود الذات أمر ضرورى للفهم والتعامل ، ولكن هذا ليس على هيئة الافتراض ، فليست الذات محض تصور ، ولا هى محض تكوين افتراضى، بل على هيئة محاولة تصوير ما هو لازم وضرورى أن يوجد دون أن ندرى على التدقيق نحو وجوده . إن مفهوم « الذات » ليس كمشجب متخيل ولكنه نافع، بل هو مقابل لوجود موضوعى، وجود ندركه مباشرة فى أنفسنا ، ولكنه يحيط بنا من كل جانب إلى حد أننا يمكن أن نتصوره على أشكال متعددة، دون أن يكون أى شكل منها وحده هو الصحيح . وعلى هذا ، فإن الذات كيان واقعى بقدر ما هو موجود ، وهو فى نفس الوقت كيان منطقى من حيث ضرورة القول بوجوده من أجل حمل كل وجودنا وتوحيده . وقد أشرنا إلى بديلى الوحدة والتعدد فى تصور الذات ، وإلى بديلى البساطة والتركب ، وقد وجدنا أن بديلى الوحدة والبساطة هما اللذان ينبغى الأخذ بهما فى مقابل البديلين المتقابلين .

ولكن الذات ، وإن كانت بسيطة وموحدة ، تظهر على هيئات كثيرة بحسب وظائفها وأحوالها ولحظاتها الزمنية ، ومع ذلك فإنها تبقى هى هى ، وهى تبقى نفسها حتى وإن ظهرت على نحو الالتباس المقصود ، «كالممثل» المسرحى الذى يقوم بدور ما . إن الالتباس يكون عند المدرِك لا فى الذات ، والازدواجية تكون فى الوظائف لا فى الكيان . ولا بد من أن نميل إلى بديل التصور العضوى للذات فى مقابل بديل اللاعضوية أو الميكانيكية ، لأن الذات قمة الحياة ، فوجب تصورها فى إطار الحياة . بل إننا لنستطيع أن نذهب إلى أبعد من هذا، وأن نقول إن الذات لهى كائن حى ، وإن لها حياة وموتًا ، ونموًا وحالات زمانية ، وتظهر حياتها فى استمرارها الزمانى واتصالها مع نفسها، إن أمكن استخدام هذا التعبير، وفى تكرار ظهور سماتها الأساسية عند كل فرد على حدة . ومن المفهوم أن الذات تكون لكل فرد فرد، وهى الوجود المعاش الذى لا يدركه مباشرة إلا الفرد الإنسانى الحى المعين ، أما مفهوم الذات عمومًا الذى نحن بصدده الآن فهو مجرد تصور فى ذهن الملاحظ للشأن الإنسانى. وهذا التأكيد على أن الذات الواقعية إنما هى للفرد المعين يؤدى بنا إلى التأكيد على أن المهم فى أمر الذات هو الشعور بأننى أنا أنا ، أو على الأدق أننى أنا من أنا ، ولا بد من الاعتراف بأن هذا الشعور الضرورى هو أقرب إلى الأساس الحيوى الحيوانى منه إلى التركيب الذهنى ، فضلاً عن المنطقى ، وهو إن لم يكن غريزيًا ، إلا أنه يبدأ على نحو غامض مع بداية الحياة المدركة للفرد الإنسانى الحى، على نحو ما يظهر فى استجابة عضلات وجه الوليد ذى اليومين على هيئة ما نسميه بالابتسامة للدغدغة فى بطن إحدى قدميه ، إن هذه الاستجابة إنما هى استجابة الذات الناشئة ، وهى دليل على قيام الذات الوليدة ابتداء من أداء الجهاز العصبى بعمليات التنسيق والتكامل . هذه النظرة الحيوية للذات ، فى مواجهة نظرة منطقية لها ، تؤدى إلى إدراك أن الذات كيان إيجابى فاعل ، وأنها ليست مجرد الشعور أو

الإدراك للهوية . ولا مراء فى أن إقامة الذات ، منذ الميلاد وحتى وقت النضوج، إنما تتم بجهد وعناية، من داخل الفرد ومن بيئته البشرية على السواء، لأن الذات، وقد استكملت مقومات وجودها، تقوم على الربط بين الخبرات وعلى التذكر وعلى التفسير وعلى الفهم وعلى التهيئة للمستقبل وما شابه . إن الذات ، من هذه الزاوية، كأنها بناء يتم تكوينه ، بالرغم من بساطته وتوحيده، ببذل الجهد وعبر المصاعب ، ومن هنا كان التأكيد على موضوعية وجودها . وهكذا نعود من جديد إلى ما استقررنا عليه من أن الذات كيان فى المحل الأول .

ونأتى الآن إلى ما قد نسميه بمواطن للالتباس فى تصور الذات . وقد أشرنا إلى التباس أول ، وهو أخذ الذات وكأنها هى النفس، وبيَّنا الفرق بين الاثنتين . وهناك التباس تال ، وهو توهم أن « الأنا » هى الذات ، أو فلنقل: إن « أنا » هى «ذاتى» . وقد قلنا إن « أنا » هى تعبير لغوى عن الذات ، ولكنها ليست هى هى الذات، تماماً كالاسم الذى هو إشارة إلى الشخص، ولكنه ليس هو هو الشخص. إن « أنا » تعبير رمزى ومحض مؤشر ، بينما الذات كيان شامل وجوهرى وموضوعى، وهى تقوم فوق الأنا وفوق سائر حالات الذهن. ونلاحظ هنا، على سبيل الاستطراد السريع، أنه نظراً للمحتوى الشخصى و«الذاتى» ، بمعنى ما هو نسبى وحميم معًا ، لتعبير « أنا » ، فإن الذات تلجأ ، فى مواطن الإعلان الرسمى عن مواقفها ، إلى استعمال نون الجمع ، على أنحاء شتى، وكما نرى فى القرآن الكريم وفى الإعلانات والقرارات الصادرة عن أعلى هيئات الدولة وحتى عند بعض الأشخاص، بما يشير إلى الذات بصفتها وليس إلى حالة ما من حالاتها، وله استخدامات أخرى .

وفيما يخص الالتباس بين الذات والشخص ، فإن الذات كيان داخلى لا يدركه على الحقيقة إلا الفرد نفسه ، بينما لا يدركه الآخرون إلا على نحو ناقص وغير مباشر وبتوسط علامات وأفعال قد تفهم حق فهمها وقد لا يتم ذلك، هذا على حين

أن الشخص هو الكيان الموضوعى للفرد والمدرك من جانب الآخرين ومن الخارج، أما من الداخل فإني لا أدرك نفسى داخليًا من حيث أنا شخص بل من حيث أنا ذات ، ولكنى فى تعاملى مع الآخرين أبرز لهم جانب الشخص فىّ وفى مقابلهم من حيث إننى ذات لها حقوق وامتيازات . وأحيانًا ما ندرك المسافة الفعلية بين الذات والشخص اللذين هما لنفس الفرد ، ومثال ذلك ما يحدث « رغمًا عنى » ، فإننى أنسبه إلى شخصى وليس إلى ذاتى على الدقة ، لأن « رغمًا عنى » يعنى «رغمًا عن ذاتى» ، ولكن شخصى يبقى مسئولاً عنه فى مواجهة الآخرين، وكذلك ذاتى، ولكن من حيث إنها تقوم من وراء شخصى .

أما عن الذات والشخصية ، فإن الشخصية اصطلاح تستخدمه الدراسات النفسية، وهى تدل عندنا على مجموع سمات الفرد النفسية ومجموع دوافعه التى تشكل جميعًا كلاً متسقًا متفاعلاً هو الذى يحدد ، إلى درجة كبيرة ، ما يمكن أن نتوقعه من سلوكه فى موقف ما . ومن المهم أن نقول إن ما قد نلاحظه من تنافر ، أو تضاد أحيانًا ، فى سلوك فرد ما ليس مرجعه إلى الذات بل إلى الشخصية ، وهى التى تتعامل مع المواقف الخارجية على نحو مباشر .

وهناك كذلك الالتباس بين الذات والهوية ، وقد سبق أن أشرنا إلى وجه التمييز بينهما (فى خلال حديثنا عن المصطلح فى الفصل الأول، ص٢٠ – ٢٢).

ثم هناك التباس بين الذات والذاتية ، ولكن باعثه ليس الاختلاف فى الطبيعة بين مضمون المفهومين ، بل إن الثانى منهما متصل اتصالاً قويًا بالأول وامتداد له، ولكن مضمونه مع ذلك لا يتطابق مع مضمون المفهوم الأول . فالذاتية اسم يدل على قوة تميز ذاتاً ما عن غيرها، وعلى امتداد وجودها محتفظة باتصال فريد تختص به ، ومن هنا يسهل الخلط بين الذاتية والهوية ، من حيث إن الذاتية تشير إلى الخصائص المميزة للموجود ، التى هى نفسها قد ينظر إليها على أنها مكونات هويته . وقد أشرنا إلى الاستعمال المتنوع لكلمة «الذاتية» ، فهى تستخدم

بطبيعة الحال مع الفرد المعين ، كما تستخدم مع تكوينات إنسانية أخرى ولكنها من الدرجة الثانية من حيث تحدد وجودها ، ومن ذلك الأمم والحضارات والثقافات والأديان ، فنقول ذاتية مصر وذاتية الحضارة الإسلامية وذاتية الثقافة الأندلسية وذاتية الإسلام وما شابه .

ونشير إلى بعض أوجه الالتباس من حيث مداخل النظر وطرائق الفهم . فما نصيب الذات من العقل أو اللاعقل ؟ أو قل : هل الذات عقلية أم لا عقلية؟ والحق أن السؤال نفسه ، وعلى صيغتيه هاتين، ليس بالسؤال، أى أنه ليس موضوعًا على الطريقة الصحيحة ، لأنه يفترض أن الذات لا بد أن تكون عقلية أو لا عقلية، بينما الصحيح أن الذات تقع خارج نطاق ما هو عقلى ولا عقلى، لأنها خارج الذهن وفوقه ومن ورائه ، فضلاً عن أنه لا يوجد كيان قائم بذاته ، على نحو ما توحى به الصياغة الأولى للسؤال ، اسمه « العقل » ، بل هناك عمليات تفكيرية معينة ذات مواصفات خاصة تدور فى داخل الذهن ككل، ونسميها بالعمليات العقلية، فلا عقل هناك ، وإن كان هناك ما هو « عقلى » أو « لا عقلى » ، لأن الذى يقوم بالتفكير ، على أشكاله المتعددة المتنوعة المختلفة ، هو الذهن ككل .

وما علاقة الذات بالزمان؟ إن هذا موضوع جليل ، ويحسن تناوله على روية وفى تؤدة ، ولكننا نلاحظ من الآن وجه التباس هام : فالذات زمانية بالضرورة ، لأنها تعيش فى الزمان وتتقلب على الحالات وتنشأ وتنمو وتشيخ وتفنى ، ولكنها ، مع ذلك ، وبالضرورة ، تبدو خارج الزمان من وجه أنها كيان موحد بسيط أولى يستمر هو هو من حيث ذاتيته الجوهرية ، إن أمكن لنا أن نتحدث عن «ذاتية الذات»، وهو ما يظهر ، على مستوى الوعى الباطنى الداخلى، على هيئة شعورى بأننى دائمًا نفس الذات سواء أنظرت إلى نفسى فى أفراحى أو أتراحى ، اليوم أو منذ ثلاثين عامًا ، وأنا أتذكر أو أتخيل أو أقوم بعمليات حسابية .

وإلى أى مدى تنكشف ذاتى لى تمامًا وعلى الحقيقة ؟ (أم نقول : تنكشف

ذاتى لنفسها؟) . إن هذا هو الترجمة الاصطلاحية للسؤال المعتاد : هل أستطيع أن أعرف نفسى على حقيقتها ؟ أم أن قسمًا منها ، وقد يكون هو الأهم، يبقى مخفيًا حتى عنى أنا ذاتى، أى عن إدراكى الواعى ؟ وهل هناك حقًا من معنى فى قول أحدهم لآخر : أنت تجهل ذاتك ، أو . أنت لا تقدرها حق قدرها ؟ إنه يقوم من وراء هذا كل عمل الطب النفسى والتوجيه الأخلاقى والإرشاد الدينى والتحول الصوفى. ولكننا نظن أن الصواب ليس أن نتساءل إن كانت الذات يمكن أن تظل خافية علينا ام لا ، لأن الواقع أن الذات حاضرة دائمًا، إنما أن نتساءل إن كنا نعى سائر قدرات الذهن ، الذى هو تابع للذات وأداة لها ، وسائر الدوافع التى توجه إدراكاته واختياراته ومشيئاته وأفعاله ، أم لا .

ونفس الطريقة فى التناول نستخدمها فى الرد على تساؤل : أليس هناك اختلاف بين ذاتى وذاتك وذاته ؟ نعم هناك اختلاف من حيث الحالات والقدرات الذهنية والاتجاهات وطرائق التصور والفهم والأطر المرجعية للقرار والمشيئة والسلوك، ولكن كل ذات تشبه كل ذات غيرها من الناحية الشكلية، أى من حيث هى ذات، ومهما اختلفت الخصائص المميزة قوة أو ضعفًا، قصورًا أو غيابًا، تمامًا كما تتشابه عينى وعينك من حيث الصورة الجوهرية، وسواء أكانت عينى ذات لون بنى بينما عينك على لون آخر أو أقوى إبصارًا أو أضعف من عينى . ولنقل كذلك إن ذاتى هى هى ، سواء ظهرت على السطح من الوعى أم بقيت فى العمق منه ، بحسب حالات الالتفات إليها حين التفرد أو الانغمار فى العمل مع الآخرين وفى العالم، حتى لنكاد « ننسى أنفسنا » على ما يقول القول الشائع، كما يمكن أن نستخدم هنا مفهوم « العتبة » الثرى مطبقًا على ظهور الذات وعلى مدى حدة إدراكنا لها ، حيث لهذا وذاك عتبات عليا ودنيا .

ويتبين من خلال ما سبق أن الكائن الإنسانى يظهر على هيئات متعددة وأن له طبقات يعلو بعضها فوق بعض ، وأنه يُدرك من الداخل ومن الخارج، ومن الخارج

على أنحاء مختلفة ، ولكنه يبقى من المهم إدراك الخيط المتصل الجامع بين شتى هيئاته وطبقاته ، حيث « الذات » هى الكيان الأول والأبسط والأقوى والأدوم . ولا أدل على ذلك من أن صورتى عند الآخرين متنوعة وقد تكون مختلفة ، ولكنها على التأكيد مختلفة بالضرورة عن صورتى عن نفسى ، وصورتى هذه عن نفسى تتطابق تمامًا مع ذاتى، ولهذا فإنها مباشرة وكلية بغير أجزاء .

ونأتى الآن إلى وظائف الذات ، والتى أجملناها عند صياغة التعريفات الممكنة للذات، وأهمها وظيفة التوحيد لشتى جوانب الكائن الإنسانى وأنشطته، وبما يبدو معه أن الذات هى المقابل المعنوى لنشاط الجهاز العصبى للإنسان . والسؤال المهم حقًا ، فى هذا الصدد، هو صلة الذات مع الذهن . وقد سبق لنا ، فى قسم نظرية المشيئة من «طبيعة الحرية» ، أن عرضنا لأساسيات هذا الموضوع ، حيث بينا وجود جهازين كبيرين هما الذات والذهن ، على خلفية بطانة مشتركة لهما ولكل أنشطتهما ، هى بطانة الحياة والشعور والوعى، ولكن على حين أن الذات هى الجهاز الأعم المشترك ، من حيث إنها جهاز مركزى موحد للذهن والجسم معًا، وإليه ينتهى توحيد شتى الثنائيات والتعددات ، فإن الذهن هو الجهاز التنفيذى التابع للذات والذى يقوم بكل أعمالها ، فهو « عامل »، إذا استرجعنا اصطلاحًا سياسيًا إسلاميًا قديمًا . ومكونات الذهن هى قوى سبعة (الحسية ، والنظرية، والوجدانية، والعملية، واللغوية، والفاعلة، وقوة الإنشاء والخلق) ، ولكنها تنتسب إلى الذات كذلك ، من حيث تبعية الذهن للذات، كما أن الذات تستخدم الجسم وتسيطر عليه إلى درجة معينة . وفيما يخص الوعى ، وهو أعلى من الشعور لأنه يتوفر له درجة عالية من الانتباه والتركيز والتخصيص ، بينما الشعور منتشر بغير تمايز ملحوظ بين مكوناته ، فقد أشرنا إلى أنه يشكل بطانة عامة لحياة الذات ولكل عمل الذهن، وأنه وسيلة الذات فى شعورها باستمرارها ، وقدمنا تعريفًا للوعى بأنه «التنبيه الموجه إلى معنى الذات ومن خلالها هى

نفسها». فالذات ، إذن، هى التى تقوم بالوعى بهذا المعنى، كما أن الوعى هو بالضرورة وعى بالذات وبعمليات الذهن على حد سواء . ورغم تعددية الذات والذهن والقوى والملكات والأنشطة والمواد وغيرها، فإن الذات هى، فى النهاية، التى ينسب إليها كل شىء، وتستطيع أن تقول، مثلاً، إن الذى يشاء هو المشيئة أو الملكة النزوعية أو القوة العملية أو الذهن أو الذات جميعًا، أو أن تقول إن الذى يفكر هى الذات عبر الذهن والقوة النظرية والملكة الفكرية والتفكير . إن الذات ، فى المعتاد ، تفوض الذهن وقواه فى سائر الأنشطة ، ولا تبرز أو تظهر ظهورًا واضحًا إلا عند الأزمات أو فى اللحظات والمواقف ذات الأهمية، حيث إن الذات لا تكون فى كل وقت فى حالة نشاط تام وتوتر عالٍ وانتباه أقصى . إن كل شىء ينسب ، فى النهاية، إلى الذات، ولهذا فإنها ، فى نفس الوقت، كيان إدراكى ووجدانى ومعرفى وأخلاقى وفاعل، وهى حاملة الماضى والمتوجهة نحو المستقبل، صاحب القرار ومتحملة المسئولية . ولكن يقع فى قلب نشاطها وعيها بنفسها ، ولا ذات إلا وهى تعى نفسها ، فالإدراك الذاتى للذات، أى إدراك الذات لنفسها من حيث هى هى ومن حيث كرامتها ، هو بؤرة البؤر .

ويتأدى بنا هذا إلى جانب جديد فى قسمنا هذا المتصل بطبيعة الذات : فهل يمكن أن نعرف وجود الذات من داخلها ، أى « فى ذاتها » إن أمكن استخدام هذا التعبير ؟ إن أصل فكرة الذات هو شعور كل منا بنفسه وأن هناك أمورًا تخصه ولا يدركها غيره ولا يمكن لهذا الغير أن يصل إليها مباشرة، ويبدأ هذا مما يتصل بالجسم، من جوع وغيره من الحاجات سائرها ، إلى ألم وإحساسات أخرى لا يحس بها غيرى، أو أحس بها أنا نفسى وحدى . إن أساس الشعور بالذات هو ما يخصنى أنا نفسى وحدى، وباعتبارى غيرًا بالقياس إلى الآخرين، وفى مواجهة العالم (أشياءً ونظامًا) ، وينتج عن هذا أن نوع وجود الذات هو النوع الشعورى ، فالذات ليست عينًا ولا إصبعًا، فضلاً عن أن تكون حجرًا أو

نقطة مـاء، وحين يصبح الشعور منتبهًا مركزًا فإنه يتسمى بالوعى، وهو حال وجـود الذات فى المعتـاد . وإذا لم تكن الذات مـوضـوعًـا مـبـاشـرًا للمـلاحظة الخارجية، فإنها موضوع للإدراك الداخلى للكائن الإنسانى الحى السوى، بل هى مثبِتة الوجود بمحض الوعى فضلاً عن النطق بأنا وبلا ونعم . وما دامت الذات وجودًا ، من حيث هى كيـان ذو وظائف ، فـإنه يمكن تطبيق كثير من حروف الأسئلة عليها ، وذلك فى حدود أن وجودها من نوع خاص. والحال نفسه فى إطلاق الذات على الألوهيـة ، فيـمكن ، لمن يشـاء ، أن يقـول إن الإله ذات ، وهو بمحض هذه التسمية يصفه بصفات دون أخرى ويقبل له خصائص معينة ابتداءً، ولكنه لا يمكن أن يحدد على الدقة نوعية وجود الإله من حيث هو ذات ، واقفًا عند مذهب بعض المتكلمين من أنه كذلك بكيفية لا ندرى عنها شيئًا . ولا يقللن أحد من جدارة هذا المذهب بالاعتبار ، لأننا نحن أنفسنا نقول إن لكل منا ذاتًا ولكننا لا ندرى على الدقة نحو وجودها ، أو لا نتفق على ذلك اتفاقًا عامًا على مثال اتفاقنا على نحو وجود الرياح أو الكهرباء .

ومن الظاهر أننا ندرك ذواتنا فى الزمان بالضرورة ، ولكن الأعجوبة هى أن الذات تبقى هى هى عبر الماضى والحاضر ، ذلك أن الحالات المعينة هى التى تمر عليها، ولكنها تبقى هى نفسها ذاتًا بنفس طبيعتها . صحيح أن أحوالها تتغير ، ما بين رجاء وأسف ، وانتظار وندم ، وفرح وترح ، وغير ذلك ، ولكنها تبقى دائمًا هى ما هى طوال حياة الكائن الحى . من جهة أخرى ، فإن الذات تتعدى الزمان، حيث إنها تستطيع الحياة مع أحداث وكيانات ماضية ، كما تستطيع تعدى الحاضر بتخيل مواقف لم تحدث قط أو بالإعداد للخطط والمشروعات لأفعال فى المستقبل . ويعنى هذا كله أن الذات زمانية وتتعدى الزمان معًا ، تمامًا كما أنها تمر بخبرة التعدد والتغير لحالاتها ، ولكنها مع ذلك واحدة موحدة وبسيطة ومتجانسة . والحق أنه لا يمكن تحليل طبيعة الذات نفسها إلى عناصر تتركب

منها ، فهى غير قابلة للتحليل ، وهى أمامنا بكلها فى كل مرة ، أى أنها واحدية الكيان وبسيطته. أما هوية الذات فهى ، كما أشرنا من قبل ، استمرارها هى هى عبر تعدد الخبرات ، بينما الذاتية تشير إلى تطابقها مع نفسها وإلى تفردها المطلق . ولكن الخبرة الزمانية ، أو حياة الذات فى الزمان، ذات أهمية كبرى من جهة أنها وحدها ما يتيح لنا إدراك ذاتية الذات، حيث إن ذلك لا يتم إلا حين تظهر الذات واحدة متصلة خلال السابق واللاحق، ما قبل وما بعد، وبمحض هذا الإدراك نعود إلى الإطار الرئيسى الذى أشرنا إليه : الذات تعيش فى الزمان ، ولكنها تتعدى الزمان . أخيراً ، فإن إطار الزمان ، مأخوذاً هذه المرة من منظور طول الأمد ، يظهر هاماً فى تأكيد ذاتية الذات عبر فترات طويلة من الزمن، خلال عمر كامل مثلاً ، حيث يرتكز الشعور بذاتية الذات عبر الدوام (النسبى) والاتصال والاستمرار وقيام نفس الخصائص من حيث الأساس، واتصال العادات والخلق والاتجاهات وخط النمو الواحد المتصل والقيام بنفس الأدوار الاجتماعية وغيرها بحسب فترات زمنية كبرى ، وغير ذلك .

إن إدراكنا لذاتنا من الداخل لا ينبغى أن ينسينا أن الذات تظهر لنا ، كما أنها تظهر ، من خلال وسائط ، أمام الآخرين ، فهى ، فى نفس الوقت ، وعى وفاعلية. وينبغى أن نأخذ فى اعتبارنا لمفهوم الذات أنها ليست وحسب وحدة مركزية للكيان الإنسانى تظهر للإدراك الباطني المباشر ، بل إنها كذلك فاعلية ومشيئة ، تاريخ وتخطيط ، اختيار وانتظار ، مسئولية ورفض ، إلى غير ذلك من جوانب الأنشطة التى تعود كلها فى النهاية إلى الذات ، والتى تحدد ، من الناحية الأخرى، ملامحها أمام الآخرين . ومن خلال كل أحوالها، يظهر ما هو دائم عند الذات وما هو عابر ، ما هو أساسى وشبه تكوينى والعارض والمتغير . إن ما يستمر ويبقى دوماً فى الذات هو كيانها الصورى أولاً، ثم هو ، على نحو نسبى، ما تستقر عليه من خصائص كبرى، ولكن هذه تكون عرضة هى الأخرى للتبدل ،

رغم استمرارها لفترات زمنية طويلة ، فى حالات التحول الكبرى، كما يحدث فى التحول الدينى أو المذهبى، أو حتى عند تغيير المهنة، بما يؤدى إلى إحلال سمات جديدة نوعًا ما للشخصية . ولنأخذ مثلاً أو مثلين : فإن دخول عمر بن الخطاب فى الإسلام كان حدًا فاصلاً فى حياته، وأدى إلى إحداث تغييرات عميقة فى حياته ، فكأن هناك عمرين : عمر قبل الإسلام وعمر بعد الإسلام، ومع ذلك فإن ذات عمر تستمر هى هى فى جاهليته وإسلامه ، لأن الذات ترتبط بمحض حياة الكائن الإنسانى الحى الذى يعى نفسه . وهناك أيضًا مثال التوبة : حيث التائب من الذنب ومرتكبه هما نفس الذات، رغم الاختلاف البارز بين الحالين ، ولن يستطيع عمر أن يتخلص ، فى إسلامه ، من أشياء تميزت بها ذاته قبل إسلامه، ولنقل الميل إلى التشدد وشىء من التقشف والجسارة فى الحق والقدرة على محاسبة النفس، كما أن الناس لن تنسى بسهولة ذنب التائب ولو أهال على نفسه التراب .

لقد رأينا حتى الآن ، من زاوية إدراكنا لذواتنا من داخلها ، أنها تظهر لنا زمانية وتتعدى الزمان معًا، وأنها كيان يدرك من داخلها ويظهر أمام الآخرين، أى أنها فى نفس الوقت وعى وفاعلية معًا، وأن فيها الدائم والعابر، وأن الدائم هو هويتها وذاتيتها من حيث إنها محض كيان . ولنضف الآن أن إدراكنا للذات من الداخل يظهرها لنا على هيئة الطاقة، وهى قد تكون كامنة وقد تكون نشطة، كما فى حالة القدرات أو أداء الأفعال . وهذا الوجه للذات ، أى من حيث إنها طاقة، هو أساس لقدرتها على تصور الخطط والمشروعات للمستقبل ، كما أن مدى وعى الذات بطاقتها هو الذى ينعكس، بحسب قوته، على هيئة ظهورها أمام الآخرين بمظهر القوة أو الضعف .

لقد حاولنا ، فيما سبق من فقرات ، تشوف طبيعة الذات من جهات مختلفة، وننظر إليها الآن من حيث ما هو مختلف عنها ، أى من حيث ليس هو الذات .

وقد رأينا أن الذات ليست هى الذاتية ، ولا هى النفس ولا هى العقل ، ولا هى الأنا، كما أنها بعيدة عن أن تكون مجرد «أنا أعلى» على هيئة ضمير يفرض الأوامر والنواهى، كما أنها ليست مجرد «وعى»، ولا هى «حالة شعور الفرد بمن هو»، لأنها فوق هذا وذاك اللذين هما مجرد حالات من حالاتها، كما أن الذات ليست هى الذهن، الذى هو تابع لها وأداة، وإن يكن الأهم لها، كما أنه من الواضح أن الذات ليست هى الجسم الذى تستخدمه بقدر ما تستطيع، ولكن لا وجود لها إلا بقيامه حيًا سليمًا فى أعضائه الحيوية . من جهة أخرى، فإنه من البين أن الذات ليست أى فعل من أفعالها، ولا هى محض ماضيها ولا مشروعاتها، وإن كان هذا كله من ملحقات الذات . إن وجود الذات هو ذو اختلاف نوعى عن أحوال الحيوان، بحيث إن الإنسان، صاحب الذات، ليس مجرد حيوان ذكى أو ناطق باللغة، أى أنه ليس صاحب ذات بسبب مجرد الذكاء أو استخدام اللغة، لأن الإنسان كيان كلى ذو وجود نوعى متميز عن وجود الحيوان، وأعلى مظاهر الكيان الإنسانى أنه ذو ذات.

ولا بد من الاعتراف بأننا كثيرًا ما نلجأ إلى التشبيهات لكى تتضح أمامنا طبيعة الذات أو لكى نوضحها أمام الآخرين . وقد سبق لنا بالفعل أن أشرنا إلى تشبيهها بالحبل الذى يعلق عليه ألف شىء ، أو بالخيط الذى يربط معًا الحالات والخصائص والاتجاهات التى للذات ، وذكرنا ، استمرارًا مع تشبيه الحبل ، أنه قد يكون مشدودًا أو مرتخيًا، وبما يرمز إلى نمطين كبيرين لحالات الذات، التى تكون فى إطار واحد منهما فى توتر شديد وفى إطار الآخر كأنها تكتفى بملاحظة كل شىء وحسب . ثم هناك تشبيه الحامل وتشبيه « الضام » الذى يضم أمورًا إلى أمور ويربطها معًا . وقد يظهر لنا أن الذات هى كالحجر الراسخ أو نقطة المرجع أو النقطة المرجعية التى ننطلق منها لنعود إليها ، فتكون هى هى عين اليقين ومربط الثبات ومأمل الضمان، حيث تقف الذات بيقينها وضمانها فى

وجه تقلبات الدهر وغدر الآخرين، ولعل إلى شىء من هذا يشير القول السائر عن كسب الأمور الخارجية الكثيرة فى مقابل خسارة النفس . والحق أننا كثيراً ما نشير ، على نحو أو آخر ، إلى « صلابة الذات » ، وإلى المقارنة بين الذوات من حيث درجة الصلابة ، وهو ما يرتكن إلى تصور الذات وكأنها على هيئة شيئية، أو ، على الأقل، أن ذلك يكون اعتماداً على تشبيهها بشىء تتوفر فيه تلك الصفة، مثل الحجر الراسخ الذى أشرنا إليه منذ سطور ، حيث تتماشى الصلابة والثبات معًا. أما كون الذات حاملة للصفات والخصائص والأحوال، فإنه يتماشى مع أصلها اللغوى من جهة ، وإلى كونها ما يشار إليه من جهة ما يملكه وما يتصف به من جهة أخرى . والحق أن التصور الشيئى للذات موجود ضمنًا فى معاملات البشر بعضهم مع البعض الآخر ، حيث تنتقل الشيئية الجسمية إلى تصور الآخر لكيان الذات المقابلة له والقائمة بالضرورة فى جسم ما . ومن المفهوم، فى مجال الاتصال بين فردين، أن ذلك الاتصال لا يكون سويًا سليمًا إلا حين يعرف كل منهما «أين» يكون الآخر فيتجه إليه حيثما يكون .

ويمكن تشبيه الذات بالعين ، من حيث هى جهة الإدراك الملمة بأكبر قدر ممكن من المدركات ، مع الإشارة الضمنية إلى إمكان اليقظة والنوم . ويشبه الشخص المتميز فى جماعة ما بالعين أيضًا ، ويطلق عليه هذا الاسم ، وإن كان الذى اشتهر فى الاستخدام هو الجمع « أعيان » ، حيث أعيان القوم خيارهم ، فتكون الذات عينًا من حيث هى أهم مكونات الشخص. وقد سمينا الذات مرارًا بالمركز، ولكنها يمكن أن تُشبه أيضًا بمركز الدائرة إذا كان الشخص سيقارن بالدائرة، فيكون مكان الذات فى مركز الدائرة . والمركز هو مقر السيطرة والتحكم ، ومن يفقد ذاته يفقد السيطرة على نفسه وينعدم الترابط بين أعضائه، التى تفتقد عندئذ التنسيق فيما بينها ، وقد تتوقف تمامًا عن العمل . ويمكن أن نتصور رجلاً أو امرأة وهو يأخذ فى الغياب عن وعيه ، فتغيب بذلك ذاته ، فيأخذ فى الترنح

ويقع ، وهكذا الحال أيضًا مع الجيوش والأمم والحضارات . وتمدنا المعارف الحديثة والمكتشفات الجديدة بامتدادات طريفة لمفهوم المركز : فقد شبهنا فى مكان سابق الذات للفرد بالدماغ للجسم الإنسانى، ويمكن أن نشبهها كذلك بمراكز القيادة والقرار والتوجيه والتنسيق فى الجيوش ومواقع إدارة المكالمات الهاتفية والرئاسة فى الدولة وما شابه . وقد سبق أن شبهنا الذات بالطاقة، أو قل إنه يمكن تشبيهها بمصدر الطاقة ، ومن هنا تتشبه الذات بالقوة أيضًا ، ومدخل تصور الذات على هيئة الطاقة والقوة يسمح بتشوف نوع من الخلود لها ، على نحو أو آخر . وكما أن الطاقة عادة ما تكون مركزة ، فإن الذات هى الأخرى تمتاز بالتركيز الشديد ، حتى ليمكن أن يقال إن الذات هى الفرد مركزًا ومختصرًا . والحق أن كثيرًا من ألوان التشبيهات السابقة يؤدى إلى وصف الذات عند هذا الفرد أو ذاك بالعظمة أو الانحطاط، بالقوة أو الضعف، بالصلابة أو الميوعة ، وغير ذلك . كما أن منها ما هو مأخوذ من الطبيعة وما هو مأخوذ من المصنوعات الإنسانية، ومثال هذا النوع الأخير تشبيهنا الذات بالجهاز ذى الوظائف والنشاط . والحق أننا نتراوح ما بين تصور الذات انطلاقًا من استبطان داخلى، فنرى أن المهم فى ظاهرة الذات هو شعورى بأننى أنا من أنا، وهو أقرب ما يكون إلى الإدراك الحيوى الحيوانى منه إلى التركيب المنطقى ويبدأ مع بداية الحياة المدركة ذاتها ، وبين تصورها على هيئة الكيان النشط القائم بالوظائف، أى على هيئة جهاز مركزى يقوم بعدد من الأنشطة، ولكنه يبقى مركزًا بسيطًا موحدًا متمايزًا عما يقوم به من عمليات، وهنا تكون الذات كيانًا وجهازًا ومركزًا ورئاسة وطاقة وقوة وحبلاً وخيطًا ضامًا . وهنا يلوح خاطر طريف : ألا نلاحظ أننا نفهم الذات هنا ، فى علاقتها مع الفرد المعين أو فى مكانها فيه ، على نموذج علاقة بالإله بالعالم ؟ أم أن العكس ، بالأحرى ، هو ما حدث ؟ وأنه هو هو ما كان وراء تأليه بعض الحكام ؟

إن ما ينبغى أن نعترف به فى النهاية هو أن هناك شيئًا من السر، وقد يكون عظيم المقدار، فى صدد طبيعة الذات ونحو إدراكها، من الداخل ومن الخارج، وطرق علاقاتها بالذهن والجسم وأنحاء قيامها بمهامها، وغير ذلك. إن خلاصة ما سبق هى أن الذات، من حيث طبيعتها، قوة مركزية موحدة وتمثيلية، وأنها مركز إشراف وتوجيه وقرار وتطلع، وأنها الجهاز المركزى القائم على الكل فى الإنسان، ما عدا ما هو ذو طابع مستقل من أعضاء الجسم ووظائفه، وأنها هى ما يجعل كل فرد حى كلاً موحدًا ذا هوية وذاتية، وأنها تبقى واحدة موحدة بسيطة متجانسة بعد كل ما يمر عليها من حالات، وما تمر به من خبرات، وما تقوم به من وظائف فى عالم التعدد، وأنها هى ما يربط الذهن والجسم معًا، ثم إنها هى ما يتحمل المسئولية ويقف فى مواجهة الآخرين ويتعامل معهم بشتى ألوان التعامل، فكأنها الفرد مركزًا ومختصرًا.

إن ذاتى هى من أنا، والأصوب ليس أن يقال: هى أنا، بل أن يقال: أنا هى، فهى المرجع، والأنا تعبير عنها، وستبقى دائمًا من وراء الأنا وفوقها. وقد ظهر لنا أن الذات ذات محاور، فهى تظهر من حيث إنها الحاضر الدائم فى الوعى وموضوع الإدراك المباشر المباطن، ومن حيث قيامها بوظائفها المتنوعة، ومن حيث إنها الفاعل فىّ، وصاحب الخطة والمشروع، والتى تتذكر وصاحبة التاريخ، والتى تنتظر وتؤمل أو تيأس. وقد أكدنا على معارضة من يتوهمون استطاعتهم تقطيع الشعرة إلى عشرة أجزاء طولية، فيفتتون الحالات الشعورية للفرد الإنسانى إلى جزئيات لا نهاية لعددها ولا ترابط بينها بل تتتالى بغير رابط، ويرفضون الاعتراف بالذات لأنها غير محسوسة موضوعيًا، ويرفضون برهان الخبرة المشتركة الساطع بوحدة كل فرد إنسانى سوى. إن الذات قائمة قبل الأحداث التى تحدث لها وقبل الأفعال التى تقوم بها، فيتتالى عليها حال الكمون والصمت وحال النشاط والفعل.

إن كل كائن إنسانى لهو ذو ذات ، وبنفس القدر والطبيعة الأساسية التى لكل كائن من نوعه ، وهذا أساس عظيم للقول بالمساواة فى الحقوق وبالكرامة . وهى كيان قائم بذاته ، فوجب أن تكون ذات استقلال أساسى، وأن تكون غاية لنفسها، وألا تكون وسيلة لغيرها ، وهذا أساس عظيم لرفض الاستبداد والعبودية والاستغلال بكل أشكاله . إن الذات واحدة من حيث الطبيعة الشكلية عند كل فرد إنسانى، فهناك تشابه جوهرى بين كل ذات وذات ، ومع ذلك فهناك أيضًا اختلاف بين أى ذات وذات ، لا من حيث الطبيعة الأساسية المشتركة ، بل من حيث الصفات والخصائص الثانوية والخبرات وغير ذلك . إن هذا يفسر كون البشر متشابهين ومختلفين ، قادرين على التفاهم وعلى الصراع . إن التشابه واللاتشابه ، والموازاة والتميز، وقائع أساسية فى الحياة البشرية. لذلك ، فإن بروز ذات فرد ما لا يتم إلا من خلال التميز والخصوصية والخروج عن المشترك والمألوف والنمطى وعن التقليد . ونتيجة لهذا فإن لكل ذات « أصالتها » و«تفردها» ، على مثال البصمة الفريدة لكل إصبع ، وهيئة الصوت المخصوصة للفرد المعين، وما شابه .

الفصل الثانى

الذات : التكون والتكوين والكيان

ونأخذ الآن فى فحص للذات أكثر تفصيلاً بالحديث على التوالى عن تكونها وتكوينها وكيانها ، بالمعانى التى سنحددها لهذه الكلمات .

التكون :

لقد سبق أن أشرنا إلى أن الذات تنشأ وتنمو وتفنى ، كما تساءلنا : «كيف تظهر الذات؟ » ، فيكون موضوعنا هنا هو البحث فى « تكون » الذات بمعنى ظهور الذات بعد أن لم تكن ، وكيف تكون ، أى تصبح ، ذاتًا بالمعنى التام، أى بقيامها بسائر وظائفها على نحو التمكن وقبولها لسائر التبعات . والحق أنه لا بد أن نتساءل : ماذا يظهر عند الميلاد ؟ وكيف تتشكل الذات التى تستقر عند النضوج؟ وماذا يحدث للبؤرة المركزية عبر الخبرات بأشكالها المتنوعة ؟ ولكن تأكيدنا سوف يكون ، فى المحل الأول ، على العمليات المؤدية إلى ظهورها واستوائها ذاتًا معترفًا بها على نحو كامل من قِبَل الآخرين وأمام نفسها كذلك، مع ملاحظة أنه من الواجب التمييز بين الحديث عن تكون الذات من حيث هى ذات، وبين الحديث عن تنوع حالات شعورها بنفسها عبر ما تمر به من خبرات مختلفة ، لأن المهم هنا هو تلك البؤرة المركزية التى نسميها « الذات من حيث هى ذات » .

ونبدأ بهذا السؤال : ما ينبوع الذات ؟ وإنه لمن الواضح أنه لا ينابيع لها غير أمر واحد ، وهو الحياة ، ولكن الصادر عن هذا الينبوع ، الذى هو عظيم جداً بحد ذاته ، يتخذ من بعد ذلك هيئة فريدة تجعل الذات الإنسانية بغير شبيه فى

مملكة الحياة سائرها ، حيث تظهر الذات بمظهر قدرة الحى ذى الوعى المنتبه والفعل المقصود المخطط له . إن الذات الإنسانية كيان حى فريد ، وهى لا تنتج عن عالم الجماد بل عن عالم الحياة ، فينبغى ، إذن ، أن تربط دومًا إلى الظاهرة الحيوية من حيث أصلها . إن الجنين البشرى ذاته ، وما أن يتكون ، حتى يصبح محتويًا على القدرة على إظهار الذات . (ومن الجانب الآخر ، فإن للتأمل أن ينطلق فى اتجاه التساؤل عن « أم » الذات و« أبيها » و«أبنائها» و«أقربائها») . وينتج عن هذا وجوب أن نقول إن هناك ذاتًا للوليد ما أن يولد ، أى ما أن يصبح ذا كيان جسمى منفصل عن جسم الأم ، ويتأيد هذا بما أقرته القوانين من حقوق بارزة للوليد ذى عمر اليوم الواحد ، بل الساعة الواحدة . ولكن ذات الوليد الحديث هذه تكون ، لا تزال ، أقرب إلى القدرة منها إلى التحقق ، ولكن المهم هو إثبات أن الذات الأساسية تعلن عن نفسها مع الميلاد فور قطع الحبل السرى الذى كان يربط الجنين إلى بطن الأم . هذه هى نشأة الذات الأولى، وتكتمل نشأتها بوصول الجهاز العصبى إلى كامل نموه ، ما بين سن السادسة عشرة والثامنة عشرة، وهو ما يقابله تصريح القوانين للفرد بممارسة كافة الحقوق الشخصية والمدنية إبتداء من سن الثامنة عشرة أو الحادية والعشرين . فكأن للوليد ذاتًا هى على هيئة الشبكة الأساسية أو الهيكل التأسيسى ، وهى تظل للفرد طوال حياته ، فالذات تبقى دومًا هى هى ، ولكنها تأخذ فى الوعى المنتبه لنفسها وفى مباشرة المبادرة إلى الفعل وفى عبور الخبرات بأنواعها، ويتوازى مع ذلك نضوح قدرات الجهاز العصبى حيث ينبغى الإقرار بأن الذات ، وإن لم تكن هى هى الجهاز العصبى ، إلا أنها تعتمد على قدراته ، وجودًا ونضوجًا وسواءً ومرضًا ، كل الاعتماد، فلا ذات بغير جهاز عصبى مقابل . إن الذات ، من حيث هى ذات ، لا تزيد ولا تنقص عبر مراحل العمر ، لأنها تكون هى هى منذ الميلاد ، وإنما الذى يحدث هو أنها تزداد نضوجًا وتتفتح قدراتها وتتحقق شيئًا

فشيئًا ، ولكن كل شيء من ذلك كامن في تلك الذات الأساسية التي تبقى دومًا هي هي . بعبارة أخرى ، إن النمو لا يأتي بجديد مطلق ، ولا هو « يغير » من ذات الوليد ، وإنما هو يُظهر الإمكانات والقدرات (لدى الجهاز العصبي والجسم على السواء) ، ويصاحبه تحقيقات معينة وخبرات مخصوصة . ومن الواضح أنه ينبغي عدم التسوية بين الذات وإمكانات الجهاز العصبي وقدراته ، حيث إن للذات كيانًا ووجودًا من غير نوع تلك الإمكانات والقدرات .

ومن مظاهر ما يمكن تسميته « ببؤس » الذات ، أنها لا تظهر ولا تكتمل إلا في ظل « الانفصال » عن الأم وعن الأسرة ، وهو انفصال أليم على التأكيد في حالة قطع الحبل السرى، بله الخروج من بيئة بطن الأم الدافئة إلى العالم الخارجي المزعج، وفي حالة الفطام عن الرضع من المرضعة، حتى يأتي الانفصال عن الأولياء من أعضاء الأسرة حين بلوغ سن الرشد القانوني، وهو لا يتم إلا مع شيء من القلق ، وإن صاحبته بالطبع مشاعر القوة والفخر بالاستقلال التام . ولا مراء في أن خبرة « الانفصال » تتكرر عبر مواقف كثيرة ، وعلى أنحاء شتى، وعندنا أن هذه الخبرة الأساسية المتكررة هي مصدر كبير للبؤس الذى ستظل كل ذات تعاني منه مرات قد لا يحصى عددها . ومما يؤكد هذا أن ملاحظة نمو الطفل النفسي من جوانبه المختلفة ، وخاصة من جانبه التعبيرى واللغوى، تشير إلى أسبقية ظهور قولة : « لا » على قولة « نعم » ، والرفض والسلب وجهان من أوجه الانفصال والفصل العديدة . من جهة أخرى ، فإنه يبدو أن نمو الذات يتم في العادة في إطار « المغايرة » ، أي الشعور المتزايد بأنني مختلف عن الغير ، وأن أفعالي في العالم تتم في مواجهة الغير ، حتى أننا نستطيع أن نقول إن سائر أفعالنا هي اقتراب أو ابتعاد عن الغير ، ولا غرو بعد ذلك أن يطلب أهل التصوف أن يتحدوا بالذات الحقة الوحيدة، بحيث تتحول ذواتهم هم أنفسهم، فضلاً عن أجسامهم، إلى « غير » بالنسبة إليهم ، فيقوم « الاتحاد العظيم » في مقابل « الانفصال العظيم » .

ويظهر مما سبق أن الذات ، رغم أنها تبقى دائمًا هى هى كيانًا بسيطًا موحدًا واحدًا متجانسًا ، إلا أنها تتشكل عبر الزمن لتستوى على عودها وقد نضجت فى سن الرشد، ويساهم فى هذا التشكل تفتح ما لديها من إمكانات وقدرات من جهة ، ومؤثرات من البيئة الاجتماعية من جهة أخرى . فليس من بشر من غير أم تلد وأسرة تربى ومحيط يعلم اللغة والمهارات . وعليه ، فإن تكون الذات ، أى تفتح إمكاناتها وقدراتها ووصولها إلى مرحلة الاستقرار فى النضج ، هو عملية فردية واجتماعية وتفاعلية معًا، ولكنها لا تهب الذات شيئًا جديدًا لم يكن لها من حيث هى ذات ، فهى هى منذ البداية وحتى الموت . وبالتالى ، فلا يمكن قبول قول من قد يقول إن الذات من خلق الآخرين أو من خلق المجتمع، لأن الذات كيان مختلف عن خصائص الشخصية التى قد تدخل العوامل الاجتماعية والبيئية بسهم كبير أو صغير فى تشكيل بعضها . وفى المقابل ، فإن طرائق الذات فى الرد على مواقف البيئة بأنواعها ، وعبر الذهن بقواه وأنشطته والجسم بقدراته وأحواله، تتأثر من غير شك بنتائج الخبرات السابقة، وتتنوع تبعًا لذلك، وفى النهاية فإن خصائص الشخصية أمر تابع للذهن الذى هو أداة للذات ، ولا تستطيع الذات أن تتصرف إلا فى حدود ما هو متوفر بين يديها من أدوات ، وإن يكن لها الإمرة عليها ، اللهم إلا فيما يخص الوظائف الجسمية التى لا تخضع للتوجيه الذهنى وللمشيئة .

وإذا كانت تجربة الانفصال مؤلمة بطبيعتها ، إلا أن ذلك الانفصال هو بحد ذاته تكريس للاستقلال ، حتى تستوى الذات كيانًا مستقلاً على نحو ناضج . والحق أن الذات لا تصير كيانًا متفردًا حقًا إلا حين تخرج من الوجود الجمعى، وتستقر لها الوظائف الحيوية الكبرى، ثم حين تصل إلى وعىٍ قوىٍ بنفسها . ويتجلى استقلال الذات فى أن تحكم نفسها بنفسها، ومن هنا كانت أهمية الاختيار والقرار والمشيئة فى حياة الذات . ومهما يكن دور المجتمع ، على

مستوياته المختلفة، فى التأثير على تكون الذات، إلا أنه لا تكون هناك ذات على الحقيقة إلا حين شعورى، على سبيل المثال ، بأن ذاتى هى أنا على سبيل الانفراد . وهنا نصل ، من نشأة الذات ، إلى «نضج الذات»، فى إطار الحديث عما يمكن تسميته «بأطوار الذات». ولكن هذا المنظور لا ينبغى أن يبعد عن ناظرنا أن الذات عبر الأعمار هى هى نفس الذات ، وما تمر به من خبرات وتغيرات فى التوجه أو التفضيل أو غير ذلك ما هو إلا أعراض تأتى عليها وقد تذهب وتأتى غيرها ، بينما تبقى الذات نفسها هى هى منذ الميلاد وحتى الوفاة. وهذه السمة هى التى تسمح بشعورى القوى بامتدادى عبر مراحل العمر ، وبأننى أنا من كنته عندما كان عمرى العشرين، بل ومسئوليتى عما حدث منى حينذاك ، حتى لو تحولت إلى طريق مختلف تمامًا عما كنت عليه وقتذاك ، كما يحدث فى التحول الدينى أو المذهبى أو المهنى أو غير ذلك. وهذه السمة هى التى تسمح ، كذلك ، بتفسير العودة إلى إتجاهات الطفولة أو الشباب عند من تعدوا هذه المراحل العمرية ، وهو ما يحدث فى بعض حالات الشيخوخة المصاحبة باستمرار الطاقة الحيوية ، وعلى العكس ، فإن الطفل أو الشاب لا يستطيع أن يتخذ لنفسه اتجاهات مراحل عمرية لم يصل إليها بعد ، لأن ذاته لم تعبر تلك المراحل العمرية بعد .

ويسمح لنا التأكيد على بقاء الذات على الدوام هى ما هى من حيث تكوينها المطلق بأن نميز فيها بين ما هو أولى وثانوى، وطبيعى ومصطنع، وأصلى ومكتسب، وأساسى وتابع . إن ما هو أولى وطبيعى وأصلى وأساسى فى الذات هو كيانها وحياتها ووعيها وفاعليتها ، مع كل ما يتضمنه كل أمر من هذه الأمور وما يقتضيه وما يؤدى إليه . وعلى هذا ، فإن ما قد نلاحظه من تشتت الذات هو مصطنع وليس طبيعيًا ، كما أن تعدد أنشطتها هو أمر ثانوى وليس أوليًا فيها. وابتداء من هذا المبدأ ينبغى معالجة كل الحالات التى قد تبدو صعبة الفهم ، على

مثال ما يقال له فى الدراسات النفسية بانقسام الشخصية وما إلى ذلك فى أحوال المرض النفسى .

وقد أشرنا للتو إلى فاعلية الذات ، وإذا كانت الفاعلية تفترض الحياة والوعى، إلا أنها سمة الذات الأقوى بعد كل شىء. إن الذات فاعل فى المحل الأول، ويمكن مقارنة الذوات من حيث فاعلية كل منها . وربما تبرز الذات، أو يظهر وجودها جليًا، عند الجهد ، أى نشاط الفاعلية المقصود المركز إلى درجة التوتر، وبقدر بذل الجهد تكون ذات أعظم من ذات . بل إننا نستطيع أن نقول إن الذات التى يتم إقامتها ببذل الجهد فى فترة التكون الممتدة من بدء مرحلة الانتباه إلى الذات إلى مرحلة وصولها إلى درجة النضوج، فى سن الرشد، تكون فى العادة أعظم من تلك التى لم تبذل فى إقامة نفسها جهدًا مماثلاً . إن إقامة الذات تتم بالجهد، وببذل الجهد يكون التفرد . والجهد لا يتم إلا فى الممارسة بأنواعها، ومنها على سبيل المثال الاختيار والقرار والمشيئة، أو قل : إتخاذ موقف بالاختيار بين بدائل، وربما يكون الاختيار ذا مضمون سىء ، ولكنه يظل اختيارًا على كل حال .

من جهة أخرى ، فإن من جوهر الذات ، وتبعًا لفاعليتها المتأصلة فيها، أن تميل بالضرورة إلى التعبير عن نفسها. ومن المهم أن ننتبه إلى أهمية الاسم للذات، فليست هناك ذات بغير اسم، وما لا اسم له لا ذات له ، ولهذا فإن من وسائل المعاملة القاسية للسجين أن يصبح مجرد رقم بغير اسم .

وعلى مثال قولنا إن الذات تكون هى هى دائمًا عند نفس الفرد، فإننا ينبغى أن نقول إن الذات هى هى ، من حيث هى كيان مطلق ، عندى وعندك، وعند جدنا إمحتب وملكه زوسر ، وعند كل إنسان ما دام يمكن أن تطلق عليه هذه الصفة . وإن هذا لأساسًا جديدًا للمساواة بين البشر وللكرامة المتساوية للجميع . وعليه ، فلا يمكن القول إن هناك أفرادًا بغير ذوات، فكل فرد بشرى حى واع لابد أن تكون له ذات . نعم ، قد تكون ذات هذا الفرد شريرة ، ولكنها ذات برغم هذا ،

وما الشر إلا عارض عليها ، وهو يمكن أن يستمر ويتأصل فيها حتى لكأنه طبيعتها الأصلية ، وما هو بذلك فى الحق ، كما يمكن أن ينخلع عنها ، هذا بينما أن الذات بنفسها لا هى خيرة ولا هى شريرة ، لأنها محض حياة ووعى وفاعلية . وينتج عن هذا أنه لا يمكن أن تقوم الذات ، أو أن تكون موجودة ، ولا يتم الوعى بها ، لأن الوعى ضرورة مطلقة للذات ، ونقصد وعى الذات بنفسها . وبالتالى، فإن المغايرة المطلقة تكون بين الذات والشىء ، ومن علامات إذلال الذات معاملتها معاملة الشىء (ويتم هذا على ألف شكل ، ومنه أن يمر عليك من تعرفه ولكنك لا تنظر إليه ، أو إن نظرت ناحيته فكأنه «أى شىء») .

التكوين :

هذا عن التكون ، فماذا عن «التكوين» ؟ أى ماذا عما ينتج عن التكون من حيث إن الذات جهاز ذو جوانب وأوجه ؟ لقد أكدنا على واحدية الذات ، وأنها مبدأ ، وأشرنا إلى تشبيهات لها من مثل البؤرة والمركز والقطب ، والمحور والحبل والخيط ، إلى غير ذلك، كما أشرنا، من جهة أخرى ، إلى أن الذات فاعل فى المحل الأول ، وينتج عن هذا كله أن الذات ، وإن تكن واحدة ، إلا أنها متعددة الجوانب، وهى إن تكن بسيطة إلا أنها ، مع ذلك ، تكوين مرن قادر على القيام بوظائف عديدة ومتنوعة . وليس أدل على هذا من أن الذات ، رغم تجربة التردد ، تبقى هى هى . كذلك ، فرغم التعدد فى الجوانب ، إلا أن كل ذات تخلق لنفسها عالمًا وأسلوبًا خاصين بها ، وهو ما يظهر فى أن نفس الموقف تفهمه كل ذات على طريقتها ، وبناء على تكوينها وخلفيتها الخاصية ، كما ترد عليه كل ذات بأسلوب مختلف عن أساليب الذوات الأخرى . الذات ، إذن ، ليست مجرد مبدأ ، بل هى جهاز فاعل أيضًا ، وهى جهاز متعدد القوى يمتد ليستخدم سائر مقدرات الذهن والجسم (إلا ما استثنيناه من قبل) . وهى ، من حيث هى جهاز ، تستجيب على نحو أو آخر لتشبيهات النظام والتنظيم والشبكة وما إلى ذلك ، كما ينظر إليها أيضًا باعتبار أنها طاقة ، فتستجيب لما يتماشى مع هذا الجانب من تشبيهات

بالقوة والضعف، وبالاستهلاك والنفاد ، وغير ذلك . إن الذات فى نفس الوقت، ومعًا، تكون حينا بعد حين ، وفيما يخص قوى الذهن على وجه التخصيص، مدركة وعارفة ، وذات أحاسيس وجدانية ، ومقررة وذات مشيئة ، ومعبرة لغويًا، وفاعلة وخالقة ، هذا بالإضافة إلى الأنشطة الذهنية التى يتداخل فيها أكثر من قوة من قوى الذهن ، ولعل منها التذوق الجمالى والترقب والتخطيط للمستقبل وغير ذلك . ومن المهم أن نؤكد أن هذه الجوانب لا تقوم فى الذات وكأنها دكاكين يقع الواحد منها إلى جوار الآخر، إنما هى الذات الواحدة الموحدة التى تقوم على توجيه هذا النشاط المعين أو ذاك، مع الذهن من حيث هو أداة لها ، فتبدو للحظة وكأنها وجدان خالص أو مشيئة خالصة أو غير ذلك ، وما هى كذلك فى نفسها . إن الذهن ، فى نفس اللحظة ، لا يتناول إلا أمرًا واحدًا وحسب ، ولكنه قادر على تناول أمر بعد الآخر ، وقد يكون نفس الأمر ذا طبيعة مختلطة .

إن جوانب أنشطة الذات لا تقوم فيها كالأعمدة أو الأركان إنما هى تتتابع عليها، وتبقى هى ، من بعد كل شىء ، من هى. إن البطانة الأساسية للذات هى الوعى ، ولذلك فإن الذات ذات طبيعة زمانية جوهرية ، ومن الواضح أن الذاكرة هى خيط الذات القوى ، وبقدر قوة الذاكرة وتماسكها تكون قوة الذات ، وبفضل الذاكرة تكون الذات مسئولة عن ماضيها (ولهذا نلاحظ أن فاقد الذاكرة لا يدرك مسئوليته عن أفعال قد ينسبها الآخرون إليه، ولا يدرك التبعة التى عليه بإزاء أشخاص لا يستطيع إدراكهم من حيث هم جزء من ماضيه) . ويلاحظ أننا نتحدث هنا عن وعى الذات بنفسها ، أى عن الوعى الذاتى ، وهو مختلف عن إدراك الآخرين والعالم .

وكما أن للذات جوانب متعددة ، فقد تظهر أيضًا على أوجه مختلفة. ونقصد بذلك على الخصوص «الأدوار» المختلفة التى يمكن أن تقوم بها ، فهى حينا قائد أو مقود ، فاعل أو منفعل ، وهو ما يترجم فى وقائع الأحوال على ترجمات عديدة،

وهذا نفسه ما يظهر من قيام الشخص بوظائف الابن والأب والزوج والمحاسِب والمحاسَب، وغير ذلك . وتظهر مرونة تكوين الذات فى أنها تستطيع ، ولو لوقت محدود ، القيام بدور الآخر ، أو بدور ليس لها من حيث الأصل ، كما هو الحال مع الوسيط والسفير والممثل المسرحى ، كما قد تخفى حقيقتها وتظهر على هيئة ذات مختلفة تمامًا ، كما هو الحال مع من ينتحل اسما أو وجهًا أو ماضيًا أو مهنة ليست له فى الأصل .

الكيان :

والآن ، كيف تبدو لنا الذات من حيث هى كيان ؟ إن الذات للإنسان هى كالعمود الفقرى المعنوى يقيمه ، بكل معنى الكلمة ، ويسنده ولا قائمة له بدونه . وقد ذكرنا أنها هى هى مركز النشاط الواعى للفرد الحى بكل أشكاله ، وهى من يجعل منى من أنا ومنك من أنت ، بحيث إن الإجابة عن سؤال : من أنا ؟ تقوم فى كلمة واحدة : أنا ذاتى ، وهى فى رأينا الإجابة الأكمل والأحق ، بالمقارنة إلى إجابات جانبية أو جزئية ، من مثل : أنا هويتى ، أنا شخصى ، أنا ذهنى ، أنا جسمى ، أنا ما يدركه ويتوقعه الآخرون منى ، أنا أفعالى وأدوارى الاجتماعية ، أنا ما أتصور نفسى عليه مثاليًا ، أنا كل ما ينتمى إلىَّ ، إلى غير ذلك من محاولات للإجابة. إن الذات للإنسان هى ، فى نفس الوقت ومن جهات مختلفة ، كهيكل البناء وحجر الأساس والحائط الساند الأخير . إن الذات توحدنى من داخلى ، كما أنها هى التى تقف فى مواجهة العالم والآخرين وتتعامل مع الوقائع المستجدة دومًا وتستجيب وترفض وتؤجل ، ومن هنا نقول : إن الذات هى من يقول أنا ولا ونعم وفيما بعد . إن هذه الاستجابات لا تتم بالجوارح ولا بالفم ولا بالذهن ، بل بالذات من خلال هذه الأداة أو تلك، لأن الذات هى صاحبة الاختيار والقرار والمشيئة . ويظهر من هذا أن الذات ، فى المحل الأول ، هى ما يدل على الإنسان المعين من حيث هو كل موحد ، ولكنها قد تدل كذلك ، فى استعمالات

جزئية ، على مجموع قواه ، أو على ما هو جوهرى فيه ، أو على ما فيه من خاص ومميز . ومن حيث هذه الجهة الأخيرة ، نستطيع أن نقول أيضًا إن الذات، من جانب ما ، هى الفرد من حيث هو متمايز عن الآخر ، أى من حيث هى فرد بالمعنى القوى (ودعنا الآن من مشكلات «الاستنساخ» لو تم عمله فى ميدان البشر) .

إن التصور الذى نقدمه عن الذات يستدعى نبذ عدد من التصورات المضادة . فليست الذات إلا جهازًا ، أى كيانًا فاعلاً ، ذا تكوين شكلى، أى بغير أن يكون له مضمون محدد يتخذ شكل تفضيلات ابتدائية ، فهى كيان حى واع قصدى يستطيع أن يتلقى شىء ألوان المضامين المختلفة التى تمر تباعًا الواحد منها بعد الآخر ، وتبقى الذات هى هى ، وحتى ما تتخذه من مواقف أو اتجاهات ، بما فى ذلك ما قد يبدو ملتصقًا بها أشد التصاق ، إنما هو كالحلة التى يلبسها الشخص يومًا أو سنينًا ، ولكنها مما يمكن خلعه فى أى وقت وارتداء حلة مختلفة مكانها ، وهو ما يظهر بوضوح فى حالات التحول الصوفى والدينى والفكرى وغيرها . كذلك، فإن الذات ليست مجرد شعور فى لحظة معينة ، ولا هى مجموعة من عناصر أو مكونات ، ولا من قدرات وعمليات نوعية ، بل هى وحدة واحدة بسيطة متجانسة . وينتج عن هذا وجوب رفض أية ثنائية فى كيان الذات نفسه ، فلا يمكن قبول وجود ذاتين متصارعتين فى داخل نفس الفرد ، وإنما ما يحدث هو التردد بين بدائل وإمكانات للتوجه ، ولكن الذات فى النهاية هى التى تحسم ، ولربما تقف دون الحسم ، ولها هذا ، ولكنها تبقى ذاتًا واحدة موحدة غير أنها لم تحسم قرارها .

إن ما يهمنا هنا هو ما يمكن أن نسميه «الذات الخالصة» ، أى الذات على ما هى عليه من حيث هى محض وجود . وفى مقدمة ما يمكن أن يثار بشأن طبيعة هذه «الذات الخالصة» ، أى الذات من حيث هى ذات وحسب ، وبعد مسألة

الوحدة والواحدية، مسألة استمرار الذات هى هى . ونقول ابتداء إن الذات ليست «باقية» على الدوام، لأنها تفنى ، كما أنها ليست «ثابتة» على نفس الحال ، لأنه تعتريها أحوال شديدة التنوع والاختلاف ، فتبقى مسألة استمراريتها ، أى النحو الذى نصف الذات على أساسه بأنها «مستمرة» أو «قائمة». إن معنى استمرارية الذات أنها تبقى هى هى خلال كل عمرها ، وما أن تعى ذاتها، مثلها فى ذلك مثل الحبل القوى الذى توضع عليه أشياء وتنزع عنه أشياء ، ولكنه يبقى هو هو . إن الاستمرارية هى جوهر الذاتية التى للذات ، وأيا ما كانت الحالات التى تمر عليها الذات ، والتغيرات التى تأتى عليها ، إلا أن الذات تبقى هى هى مستمرة وقائمة ، وبدون هذه الاستمرارية لا معنى لتحمل المسئولية ولا للقول بأن بعض الجرائم لا تنقضى تبعاتها بمرور أية مدد معينة على ارتكابها . نعم ، إن الذات تمر بأحوال مختلفة ، ولها حالات متغيرة ، ولكنها تبقى مستمرة خلال كل حياتها ، ومع ما يعتريها من نمو وشيخوخة ، إلى أن تفنى (تستحق حالة الحكم على الذات بعد فنائها نظرًا خاصًا) .

وما دامت الذات واحدة وموحدة ، فإنها تكون كذلك ، وبالضرورة ، بسيطة ومنظمة. ويهمنا هنا على الخصوص نفى صفة الفوضى أو التبعثر عن الذات ، ولا تكون هذه الصفة إلا للمركب والمتعدد . ولكن علينا أن نشير إلى سؤال قد يوضع فى صدد طبيعة الذات : ألا يوجد جانب «مظلم» فى كيان الذات؟ وماذا عما يقال عن تأثير ما يسمى باسم «اللاشعور» أو «ما تحت الوعى» ؟ إن هذين سؤالان مقلقان ، ولعلنا نعود إليهما فى بحث لاحق . ولكننا نستطيع ، من الآن ، أن نحسم الإجابة عن هذا السؤال الآخر : هل الذات دائمًا مهذبة وعاقلة ومنطقية وأخلاقية وخيرة ؟ ذلك أن الذات يمكن أن تكون هكذا ، كما يمكن أن تكون على الصفات المضادة لكل ذلك ، وذلك لأن الذات ، بنفسها ، لا هى خيرة ولا هى شريرة ، ولا غير هذا وضده ، بل هى كيان وظيفى محايد ، ويمكن أن يلحق بها من الصفات أكثرها تعارضا ، وحينا بعد حين ، بينما تبقى الذات بالرغم من ذلك

هى هى واحدة مستمرة . وحيث إننا نقول إن الذات كيان بسيط وذو طبيعة شكلية ، فإن التساؤل عما إذا كانت مكتملة بطبيعتها أم غير مكتملة يكون بغير موضوع ، فلا هى مكتملة ولا هى غير مكتملة ، وإنما هى حاملة لحالات وأحوال واتجاهات، وقائمة باختيارات ومشيئات، ومقررة لأفعال ومواقف سلوكية وقائمة عليها . أما إذا قيل: وهل هى مكتفية بنفسها أم لا ؟ فإن الإجابة بأن نعم ، وذلك من حيث الإمكان المحض ، ورغم علاقتها الضرورية بالآخر ، على نحو ما سنرى فى مكانه من بعد. ونستطيع أن نمضى على هذا الخط ، خط الاكتفاء الذاتى ، لكى نثير مسألة أخرى ذات اعتبار وأهمية فى بعض جوانب الخبرة الإنسانية العالية : فهل يمكن أن نصل، كلٌ منا فيما يخصه ، إلى إدراك «الذات العارية» من كل عرض ومن كل مضمون ذى مصدر خارجى أو داخلى (من قبيل حالات الحزن والقلق والترقب وما شابه) ؟ ولعل فى هذا النظر درجات ، أعلاها من غير شك ما تستهدفه بعض المذاهب الهندية باستخدام تدريبات «اليوجا» ، ولكن منها أيضًا ما يمر به كثيرون فى عدد غير قليل من تجارب حدية ، وخاصة بعد حالة البكاء الشديد ، وعندما يمر المرء بمواقف تهز أركان كيانه الاجتماعى أو الشخصى أو الجسمى أو الذهنى، وتصل إلى هز كيانه من حيث هو ذات . وتحتاج هذه المسألة إلى اعتبار خاص .

والحق أن فكرة الاكتفاء الذاتى للذات إنما هى جزء من مسألة أعظم وأهم ، ولا نفعل هنا غير الإشارة إليها ، وهى مسألة علاقة الذات بنفسها ، والتى ينبغى أن تعالج بما ينبغى لها من تفصيل لأهميتها فى الممارسة الفعلية لحياة الذات . ونكتفى هنا بعدد من الملاحظات . أولها ما سبق أن أثبتناه من أن إدراك الذات لنفسها إدراك منعكس ، أى أنها تدرك نفسها بنفسها ، على غير مثال العين التى تبصر الأشياء الأخرى ولا تستطيع إبصار نفسها بنفسها ، ولهذا فإن علاقة الذات بنفسها علاقة حميمة جدًا إن أمكن قول هذا ، وهو لا يؤدى إلى إثبات

الاثنينية للذات، لأن المدرِك والمدرَك هما واحد ونفس الكيان . ومن هنا يسهل أن نفهم كيف يدرك الوضيع وضاعته والظالم ظلمه والبرىء براء ته ، حتى وإن ظهر كل منهم أمام الآخرين بمظهر يغاير ذلك . وعلى نفس هذا الضوء نفهم كيف تستطيع الذات أن تنتقد نفسها وأن تجرمها ، وربما يصل الحال إلى درجة رغبة الذات فى تدمير نفسها ، أى فى التدمير الذاتى . ومن الأمور المشوقة التى ينبغى التعرض للنظر فيها حديث الذات مع نفسها ، وما إذا كان هناك «نحوٌ» ، أى نظام للعلاقات والعلامات ، ينظم هذا الحديث الذاتى على نحو النحو اللغوى الصوتى .

وعلاقة الذات مع نفسها هى النوع الداخلى من نشاطها ، ويدخل فيه أمور منوعة وشديدة التعقيد، حيث تصب سائر عمليات الذهن وكل قواه لتقوم أمام نظر الذات من أجل اتخاذ القرار. ولكن يبقى النوع الآخر من نشاطها ، وهو سلوكها الموضوعى فى العالم وأمام الآخرين وباستخدام أعضاء الجسم . ومن حيث هذا النشاط الخارجى أو الموضوعى ، أى الذى يمكن إدراكه من خارج الذات ، فإنه ينبغى الإشارة إلى أن الذات كيان قصدى وغرضى ، لأنها كيان زمانى ومستمر وفاعل ومخطط . ويكون الظهور الموضوعى للذات من خلال أداء ما هو متميز ومميز وخاص بل وفريد . وليست الأفعال وحدها مما يكوِّن صورة الذات أمام نفسها ، بل ومشروعاتها وتطلعاتها كذلك ، بل إن هذه لأهم من الأولى من حيث حياة الذات الداخلية ، وهى التى تعطى للذات الشعور بالاندفاع إلى الأمام ، وبالأمل أو بضده ، وبأن للذات مستقبلاً ، كشأن الكتاب الذى يكتب نفسه بنفسه، فكلما وصل إلى الفراغ من جملة أو فقرة أو فصل منه شعر بأن أمامه جملة جديدة أو فقرة أو فصلاً لا يزال يلوح فى الأفق . إن أفق الذات يمتد أمامها على الدوام ، وهى من هذه الزاوية تعيش فى المستقبل بأكثر مما تعيش فى الحاضر. من جهة أخرى ، فإن هذه المشروعات المتصلة بالمستقبل تشكل رابطًا قويًا بين حياة الذات الداخلية وبين نشاطها الخارجى .

ولابد من رفض الاتجاهات الساذجة التى تحاول تصور حياة الذات وكأنها أمر داخلى وحسب ، أى كأن الذات لا تفكر إلا فى نفسها ، لأن التفكير فى العالم وفى الآخرين وفى المؤسسات المجتمعية ، وفى عوالم أخرى قد تخلقها الذات ، يشغل حيزًا هامًا وضروريًا على مسرح وعى الذات . إن الذات تعيش مع نفسها ومع العالم ومع الجماعة البشرية ومنتجاتها ، وغير ذلك، معًا وفى نفس الوقت وبالضرورة. إن نشاط الذات داخلى وخارجى معًا ، وعلى نحو لا يمكن الفكاك منه . إننا نعيش فى العالم ومع الآخرين ومع أنفسنا . ومن يريد أن ينسى رباط الجسم الذى يربطنا ، وبالرغم عنا بمعنى ما ، إلى العالم ؟

ويتأدى بنا هذا إلى إثارة مشكلة هامة يمكن أن نسميها بمشكلة «موضوعية الذات» . فالسؤال هو : هل يمكن إدراك الذات موضوعيًا ؟ ولكلمة «موضوعى» معانى واستخدامات متعددة ، ولكن المقصود هنا هو إدراك الذات من الخارج وعلى يد الغير . إن دواعى هذا السؤال عديدة ، ومنها ما قلناه للتو من أن للذات نشاطًا خارجيًا يتمثل فى الأفعال الموضوعية ، أى الظاهرة أمام الآخرين والواقعة فى العالم ، وأن علاقة الذات بالعالم وبالآخرين علاقة جوهرية ، فلا ذات إلا فى جسد وعلى إتصال ببشر آخرين وفى نطاق التجربة المحسوسة بالحواس، أى فى العالم ، ويعنى هذا أن للذات مظهرًا ماديًا بالضرورة هو الجسم والأفعال ونتائجها . ولكن السؤال المطروح ، وهو . هل يمكن إدراك الذات موضوعيًا ، يكاد يخفى سؤالاً آخر ، وهو : وهل يكون هذا الإدراك الموضوعى مقابلاً تامًا ، أى موازيًا ومثيلاً فى القيمة ، للإدراك الداخلى الذى تستطيعه الذات وحدها لنفسها ؟ أو فلنقل : هل ما يظهر خارجيًا من الذات تعبير تام عن طبيعتها الداخلية ؟

والحق أن الذات لا يمكن إدراكها إلا داخليًا ، فالوحيد القادر على إدراك الذات هى نفسها ومن داخلها بالإدراك المنعكس . وأما ما يظهر من الذات ، فإنه

ليس الذات بنفسها ، بل هو «مظهر» لها ، أى أحد منتجاتها . وأهم مظهر لها هو الهيئة التى تضع الذات جسمها عليها ، لأن الجسم لا يتجلى من تلقاء نفسه ومحكومًا بنفسه ، بل بتوجيه الذات ، حيث إن الجسم هو دائمًا جسم الذات ، والذى يتجلى ليس هو الجسم على التدقيق ، بل هى الذات من خلال الجسم ، ومن المعروف أن نفس الجسم يتجلى على هيئات مختلفات بحسب توجيه الذات وبحسب اختلاف الأدوار والمواقف والمقامات والأحوال ، والحالة الوحيدة التى يظهر فيها الجسم بنفسه هى حين يكون من غير ذات ، أى عند الوفاة . ولكن للذات مظاهر أخرى ، هى منتجاتها الخارجية المختلفة ، من كلمات ومنشئات من أنواع شتى . فنقول إذن إن ما يظهر من الذات ليس هو الذات ، بل هو جسمها وأفعالها ونتائج أفعالها ، وعليه فليس صحيحًا أنه «يمكن إدراك الذات موضوعيًا» ، فنحن، من الخارج ، لا ندرك إلا منتجات الذات ، وليس الذات نفسها . ثم أضف إلى ذلك أن تلك المنتجات تدرك عبر أذهاننا وذواتنا نحن ، فتتلون بألواننا ، ونبتعد بذلك خطوتين عن الذات الأصلية التى تقف وراء الجسم والأفعال. لهذا كله، وجب أن نقول إن إدراك الذات من الخارج أمر محال ، ولكن كل ما نستطيعه هو تجميع عناصر متناثرة وتفسيرها بحسب ما عندنا نحن ، وقد نحاول ، من بعد ذلك ، الوصول إلى ذات الآخر المكنونة عن طريق المماثلة مع ذواتنا ، وكثيراً ما ندرك أننا نقع فى أخطاء فاحشة حين نحاول أن نفهم الآخر على مثال ما نحس به نحن .

نعم ، إن الذات «تعرض» نفسها لأفكار الآخرين وأسماعهم وأذهانهم حين تفعل أفعالاً موضوعية ، وكأنها بهذا «تخرج» بنفسها أو عن نفسها ، أو بنفسها عن نفسها ، ولكن كل ما «يظهر» من الخارج يكون ذا قدرة قاصرة إلى درجة أو أخرى على «التعبير» عن الذات من داخلها (ولا نقول «الذات الداخلية» ، لأنه لا توجد «ذات خارجية») ، وربما كان ما يظهر تمويهًا مقصودًا من الذات بقصد

خداع الآخر ، تمامًا كتحركات الجيوش المموهة . ومهما يكن من أمر ، فإن الذات تحتاج ، وبالضرورة ، ومن حيث هى كيان فاعل جوهريًا ، إلى الفعل وإلى الظهور الخارجى بالتالى ، ولو ببسمة أو انقباضة عين أو زمّة من الشفتين أو همهمة أو كلمة . بهذا السلوك الموضوعى تترك الذات بصماتها على العالم وعلى الآخرين ، وتكون لها آثار ، والذات العظيمة هى التى تعظم آثارها ، وهكذا جدنا العظيم إمحتب بمجموعته الجنائزية لملك عصره زوسر ، وهكذا أيضًا شاعر عظيم ومفكر عميق وغيرهما . إن الذات كأنها بيت ذو أبواب ونوافذ ، تنفتح حينًا وتنغلق على نفسها حينًا آخر ، وليس لك أن تتوهم أن النوافذ والأبواب تعبير كامل عن داخل البيت ، ثم إنك لن تستطيع مطلقًا تعدى عتبة الأبواب والنوافذ والنفاذ إلى الداخل . إن إدراك الذات من الخارج قاصر دائمًا، هذا إن كان ممكنًا أصلاً .

وهكذا نعود دائمًا إلى إدراك الذات من الداخل ، أى إدراك الذات لنفسها بنفسها . وقد سبق لنا أن قلنا إن إدراك الذات لنفسها له اسم اصطلاحى هو «الوعى» ، وفيه يتحقق شرط الانتباه وشرط المباشرة ، فنحن نعرف ذواتنا مباشرة بالوعى ، وندرك ذوات الآخرين من خلال مظاهرها بطريق غير مباشر وبالاستدلال . ولا توجد ذات إلا بشرط توفر الوعى ، أى الوعى بالذات ، ولذلك فإن الميت ليس بذات لأنه لا وعى له ، والغائب عن الوعى تغيب ذاته بقدر وقت غيابه عن الوعى ، ولذلك فلا يمكن نسبة أى عمل إليه خلال تلك الفترة ، ولا يمكن أن تنسب إليه مسئولية فى ظل هذه الشروط ، فكأن ذاته معطلة عن العمل فى هذا الظرف . وقد قلنا إن الذات تستطيع الإدراك المباشر لنفسها بسبب أنها كيان يستطيع الانعكاس على نفسه ، ونوضح هذا بالقول إن الذات ذاتُ تكوينٍ «شفاف» ، وإنها كالمرآة لنفسها . ويحتاج موضع إدراك الذات لنفسها إلى تناول أكثر تفصيلاً مما نفعل الآن ، وفيه يتم التمييز بين الإدراك الذاتى والمعرفة الذاتية

والإحساس بالذات ، مع بيان الاختلاف الاصطلاحى بين يعى ويدرك ويعرف ويحس ويشعر ويفهم وينظر ويتأمل ويتفكر وغير ذلك ، ومع الانتباه إلى ما يصاحب هذه الظواهر الذهنية من إحساس جسمى ، من مثل الإحساس بدقات القلب وضخ الدم والتنفس وحالات التعب الشديد وما شابه . ولاشك أنه سيكون من المفيد التمييز بين الوعى بالمعنى القوى الذى أشرنا للتو إليه ، وبين المعنى العادى للوعى الذى يكون قائمًا طوال حياتنا بالضرورة. من جهة أخرى فإن الوعى، بمعنى الوعى الذاتى أو إدراك الذات لنفسها على سبيل الانتباه، هو إدراك الذات للذات نفسها وليس لسمة من سماتها أو لقرار من قراراتها أو لجزء من ماضيها أو لإحساس معين تحس به ، أو ما شابه . ذلك أن الوعى المقصود ، وبالمعنى القوى، هو انتباه الذات إلى نفسها مباشرة من حيث هى كيان موحد ، وهو لا يتم فى كل وقت ، وقد يؤدى إلى وتف تلقائية الفعل الذى تقوم به الذات بإزاء الغير أو العالم. إنه شبيه ، من بعض الجوانب، بمن ينظر إلى نفسه (جسمه) فى المرآة ، ولكن مع هذا الاختلاف الكبير : أنه لا يوجد فيه ذات وموضوع متمايزان، لأن الذات هى هى ، وهى المدرِك والمدرَك فى نفس الوقت ومعًا ، وهذا هو جانب من معنى أن الإدراك الذاتى هو «خبرة مباشرة» ، فالمباشرة تعنى عدم وجود موضوع بالمعنى «الموضوعى» .

إن الحالة الأساسية للوعى الذاتى هى حالة إدراك الذات لنفسها من حيث هى كيان حميم باطنى متفرد ، ولكن محتوى الوعى الذاتى ، مادام يتوفر فيه شرط الانتباه والتركيز والخلوص ، يمكن أن يكون إدراك الذات من حيث هى صاحبة جسم بخصائص خاصة أو من حيث هى فاعل اجتماعى أو فنى ، أو غير ذلك . ولابد من الاعتراف بتأثر إدراك الذات لنفسها بأحوالها الجسمية وبأحوال البيئة ولحظات الوقت وبأنواع الخبرات البشرية العابرة . ولكن المشترك فى كل خبرات الوعى الذاتى هو إدراكى لذاتى من حيث هى أنا الحميم ومن الداخل ومباشرة.

ولا نريد أن نتوقف هنا أمام حالات متطرفة من مثل ما يسمى «بالنرجسية» ، كما ندع جانبًا هنا الاستعراض المفصل لأشكال الوعى بالذات ، وما إذا كانت هناك عقبات قد تحول دونه ، وهل يمكن تصور أن الذات قد «تتهرب» من نفسها ، وما إذا كان من الممكن «التعبير» عن ذلك الإدراك الذاتى ، وهل سيبقى من الذات قسم مغلقة علينا أبوابه أم لا ، وما إذا الوعى الذاتى أمر ميسر لكل امرءٍ أم أن هناك من يقدر عليه أكثر مما يقدر عليه آخر ، وما صلة الوعى الذاتى بموضوع «الحديث مع الذات» ، وما إذا كان لذلك الإدراك المخصوص أصل حيوى ما ، أم أن علينا أن ننطلق منه كمعطى أول مباشر . ولكن المؤكد أن إدراك الذات لنفسها أمر حميم جدًا ولا يكون إلا للذات نفسها ، ولذلك فإننا نستطيع أن نقول : «أنا أعى ذاتى» ، ولكننا لا نستطيع أن نقول : «أنا أعى الآخر» . إن الذاتية تعنى التفرد ، ولذلك فإن إدراكها يختلف بالضرورة عن المعرفة العلمية الموضوعية التى تسعى إلى إدراك المتشابه والمشترك .

إن حياتنا الشعورية يتناوبها الانغمار فى العالم وفى الآخرين (مثلاً ، عند قيادة السيارة فى طريق صعب ، وعند الاندماج فى مشاهدة عمل مسرحى) ، والعودة إلى حميمية الذات ، ثم هناك حالات هى بين بين . إن إدراك الذات على مستوى الوعى الذاتى بالمعنى القوى أمر يحدث أحيانًا ، بينما الدائم والمستمر هو الوعى بالمعنى العادى، والذى يعبر عنه أحيانًا بمحض كلمة «الشعور» . ويحتاج الكلام عن ظروف الانتباه إلى الذات وحالاته إلى حديث خاص ، ولكن من أبرز المواقف التى تؤدى إليه مواقف الأزمات و«المنحنيات» فى مسارات حيواتنا ، وفى المقابل، فإنه قد تحدث حالات يبدو لنا فيها وكأننا «ننسى أنفسنا» ، كما هو الحال مع الفنان الذى ينشغل بتصوير عين أو الباحث عن كلمة فى القاموس أو صائد السمك وهو يسرع بجذب خيوط أداة الصيد ، وغير ذلك . إن هناك تناوباً مستمرًا بين الانشغال بالخارج وبالداخل وما هو بين بين . ومن نافلة القول أن

الانتباه الدائم إلى الذات ليس علامة صحة ، بل هو علامة مرض على سبيل اليقين . وفى المقابل ، فإن هناك تقابلاً بين إدراكى لذاتى وإدراك الآخر لى ، تمامًا مثل إدراكى له وإدراكه لذاته ، والتقابل هنا صورى محض ، لأن المؤكد أن المضمون فى الإدراكين يكون شديد الاختلاف أحيانًا أو ناقصًا أو جزئيًا على أقل تقدير. ومن الواضح أن من أسباب هذا الاختلاف تنوع أدوات الإدراك للذات عند نفس الشخص وعند فرد آخر ينظر إليه من الخارج ويتأثر بالهيئة الجسمية التى له وبالاسم وبما يعرفه عن ذلك الشخص وبحالته هو نفسه ، إلى غير ذلك . إن صورتى عن ذاتى تختلف بالضرورة عن صورتى عند الآخرين ، كل الآخرين . أوَ لا ندرك ، على هذا الضوء ، سبب اختلاف رؤى المؤرخين لنفس الأشخاص ولدوافع نفس الأفعال ولكنه من الممكن ، مع ذلك، أن يكون إدراكٌ لذاتٍ أقرب نسبيًا إلى مكنونها من إدراك آخر . إن «النفاذ إلى الآخر» هو همنا المقيم فى علاقاتنا الهامة (فلا يهمنى ، مثلاً ، «النفاذ» إلى ذات بائع الجرائد وهو يناولنى الجريدة مقابل ثمنها) ، وهو كذلك الهم المقيم فى المواجهات السياسية وتصوير لوحة تعبر عن شخصية ما والبحث فى الأمور الإنسانية والتناول لحياة شاعر ولقصائده وتصور دوافع مصورى حوائط كهوف «لاسكو» الشهيرة فى جنوب فرنسا ، وغير ذلك كثير لا يحصى له عدد. فى هذا الشأن ، نحن نحاول أن نقفز إلى «قلب» الآخر لكى نستحوذ عليه أو لكى نحيط به أو لكى نتوحد معه ، وهيهات أن يكون لنا ذلك، وفى هذا تقوم عظمة الحب ومأساته معًا .

وإذا عدنا إلى داخل الذات وجدنا أن الإدراك الذاتى أحيانًا ما يزدوج مع تقييم الذات لنفسها، إما بالشعور بعزتها والاهتمام بها حرصًا وتعظيمًا ، وإما بمحاسبتها ، أو بغير ذلك . ومن الملاحظ للجميع أن الأشخاص يختلفون من حيث تقديرهم لذواتهم ، ويظهر هذا فى نظرتهم إلى أنفسهم من جهة ، وفى ردودهم على أفعال الآخرين المتصلة بهم من جهة أخرى ، ويمكن النظر إلى كثير

من المواقف وأشكال السلوك من هذه الزاوية . من جهة أخرى ، فإن شكل الثقافة يمكن أن يكون دافعًا إما إلى تمجيد الاعتداد بالذات أو إلى الحط منها ، كما قد تؤثر بعض المبادئ الدينية على السير فى هذا الاتجاه أو ذاك (قارن مثلاً مبدأ الخطيئة الأصلية فى المسيحية). ويبدو لنا ، من الآن، أن الاتجاه نحو «التواضع» مختلف عن هذا وذاك معًا ، ومن الجلى أنه موضوع للبحث مهم، ويحتاج إلى نظر خاص. ويتصل بتقدير الذات طبيعة النظرة إلى مدى «ضبطها» لقواها وأدواتها . وفى المقابل ، فإن الحالة المقابلة للاعتداد بالذات ، وهى الحط منها والميل إلى اتهامها وتجريمها ، بل والعدوان عليها إلى حد تحطيمها وتدميرها ، ينبغى أن يكون موضوعًا للبحث المفصل ، إلى جانب «الانقلاب على الذات» المؤقت ، أو حتى «النقد الذاتى» و«لوم النفس» . ولابد من الاعتراف أننا، مع هذه الموضوعات التى نحن مضطرون ، فى هذا المقام ، إلى محض إثباتها ، ننزلق من التصور الأساسى للذات ، والذى عبرنا عنه بتعبير «الذات المطلقة» ، أى محض كونى ذاتا حية منتبهة بدون أية صفات أو مضمونات مخصوصة ، إلى تصور «الذات» بمعنى تلك الذات المطلقة وقد تشكلت على هيئة ذات لها اتجاهات وقدرات واختيارات وسمات معينة ، نتيجة للدخول فى معترك الخبرة مع العالم والآخرين ، ومع قدرات الذهن والجسم اللذين هما لى على نحو معين دون غيره ، أى «الذات ذات الصفات». ونرى أن هذا المعنى الثانى ما هو إلا تطبيق لما سبق أن قلناه من أن الذات واحدة موحدة بسيطة ولكن لها ، مع ذلك، جوانب وأوجه وأنشطة ، وهذه جميعًا تصبح جزءًا من الذات ، بل إنها هى التى تشكل الذات التى يحاول الآخرون إدراكها من الخارج . وعليه ، فإن الانقلاب على الذات أو الاعتداء عليها قد يشى بثنائية أو بتعددية ، ولكنهما يكونان من حيث إن الذات لها جوانب وأوجه ، أى من حيث صفاتها وأعراضها ، وهذه الحالات ذاتها تدعو إلى العودة إلى الوحدة الأصلية والتجانس الجوهرى الذى للذات ، وهذا نفسه ما

يحدث مع عرض من أعراض الذات يميل إلى الانتشار فى هذه الأوقات الحالية وفى المستقبل بسبب تطورات جديدة فى أساليب الاتصال والإعلام والتأثير التى تزيد من فرص سيطرة قلة قليلة على كثرة كثيرة من البشر ، ونقصد ما يسمى «بالاغتراب» ، ويقصد به أن يشعر المرء أنه غريب عن نفسه . ومن مظاهر هذا العرض الشعور بأن الذات أداة ، وأنها ليست مستقلة ، ولا هى هى ، وكأنها شيء أو غير حقيقية أو غير حقة ، وغير «أصلية» ، أو كأنى غير ذاتى ، وأننا غير متفقين ، مما يثير شعوراً بالاحتقار الذاتى أو بالدونية وعدم الجدارة وبالتفاهة واللافاعلية ، أو شعوراً بالظلم دون القدرة على إزاحته أو الرد عليه ، وبفقدان الأمل ، وبأن المرء وصل إلى حالة يكون فيها العدم والوجود سواء .



الفصل الثالث

البرهان على وجود الذات

ونصل أخيراً ، فى هذه المحاولات المتتابعة لتبيان طبيعة الذات باختصار ، إلى أصعب الأسئلة : **ما البرهان على وجود الذات ؟**

البرهان فى اللغة العربية له معان كثيرة ، ولكن المعنى المقصود هنا هو التدليل على شىء بالاستناد إلى شىء آخر مقبول عند المستمع، ويكون أعلى وأوضح من الأول ومؤدياً إليه . ومادام البرهان يتم فى مواجهة شخص آخر ، وعادة ما يكون بناء على طلبه الصريح أو الضمنى أو المتوقع ، فإن كل برهان يكون من هذه الجهة موضوعياً ، أى يمكن إبراز عناصره أمام الآخرين، إن حسياً أو عقلياً، وفى إطار ما هو متفق عليه بين الطرفين . والبرهان يكون إما برهانا على الوجود ، وإما برهانا على الضرورة ، وإما برهانا على صفات معينة للشىء الموجود ، وهذه الأنواع الثلاثة مطلوبة كلها فيما يخص الذات : فيطلب البرهان على وجودها بالفعل ، وعلى ضرورتها للإنسان الحى، وعلى نسبة الصفات الأساسية التى أشرنا إليها مراراً إلى الذات.

وانطلاقاً من المقدمات التى وضعت فى صدر الفقرة السابقة ، فإن الإجابة الحاسمة هى أنه لا يوجد برهان على الذات من أى جانب مما عددنا ، بل ولا يمكن قيام برهان عليها. ذلك أننا قد أظهرنا من قبل أن الذات لا تظهر موضوعياً ومباشرة أمام الآخرين ، فلا يمكن إذن التدليل الموضوعى على وجودها أمام الآخر . ومن جهة أخرى ، فإنه لا يوجد فى الإنسان ما هو أعلى من الذات ولا ما

يؤدى إليها، لأنها هى التى تؤدى إلى كل شيء ، وبالتالى فلا يوجد ما هو أوضح منها، بمعنى ما هو أول وأسبق منها مرتبة .

والحق أن مطلب البرهنة على الذات ينطلق من القياس على البرهان الرياضى وعلى البراهين العلمية الطبيعية. ولكن الذات كيان حيوى ، وهى ليست لا رياضية ولا مادية طبيعية على نحو موضوعات الدراسة فى العلوم الطبيعية. ثم إنه ليس من الصواب أن نطلب البرهان فى كل ميدان وبصدد كل شيء ، وفى حالتنا هذه فإن الذات تشكل مبدأ أول لكل ما عداها ، كما أنها معطى أول يفسر ما يليه . وعلى ذلك فإنه ليس من الممكن تقديم برهنة موضوعية إيجابية على الذات . إن الذات هى برهان نفسها مطلقًا ، لأننى أعرف مباشرة ويقينًا أننى ذاتى ، ثم إنها برهان نفسها حين تقول «أنا»، وحين تقبل وترفض وتشاء وتفعل وغير ذلك . أو فلنقل على التدقيق : إن إدراك الذات لنفسها هو برهان وجودها أمام نفسها (فيبقى البحث عن التدليل على وجودها أمام الآخرين، وهو ما سنعود إليه بعد قليل).

بل إننا لنقول إنه لا حاجة من الأساس للبرهنة على وجود الذات :

أ) فذلك الذى يضع السؤال يبرهن بمحض هذا على أنه كيان ذو ذات، لأن الذات وحدها هى التى تستطيع أن تسأل. الحجر لا يسأل .

ب) وأما الذى يقول عن نفسه إنه ليس بذى ذات ، فإنه يقع فى الخلف : لأن من يقول «أنا» لابد أن يكون ذا ذات .

جـ) افتراض وجود ذات لى عند من يقف فى مواجهتى ، وكلانا حى ، ووجود ذات له من وجهة نظرى ، هو افتراض عام ضرورى يقع فى أساس كل المعاملات وكل الأنظار البشرية التى تخص البشر . وسير المعاملات يدل على صحة هذا الافتراض وضرورته ، ولو اتضح لشخص ما أنه يتعامل مع تمثال من حجر وليس مع ذات حية ، إذن لتغير وجه معاملته معه على الفور .

ولكن وجود الذات عند الآخر الحى ليس محض إفتراض نظرى ، بل لنقل على الأدق إنه مسلمة أولى ضرورية وهى مبنية على أساس قوى للغاية ، وهو قياس المماثلة بين حاله وحالى : فكما يشعر هو أنه ذو ذات ، فلابد أن يسلم أننى الآخر ذو ذات ، والعكس كذلك. ولعل وضوح سلامة تلك المسلمة أن يظهر من محض التفكر فى نتائج افتراض عدم وجود ذات للكائن الإنسانى الحى ، وهى نتائج مفزعة وتخرج عن كل معقول .

وعلى هذا ، فلا مفر من استبدال «الدلائل» بالبرهان من أجل اثبات وجود الذات للإنسان الحى (فى مواجهة الآخرين). أما دلائل ضرورتها ، فهى تلك الحاجات الجوهرية التى أشرنا إليها مراراً وعلى أنحاء شتى ، من الحاجة إلى الاستمرار والاتساق، وجهة قولة «أنا» ، وما شابه ذلك على مستوى الذهن ، ثم يضاف إلى ذلك ضرورة الذات من أجل تنسيق حركة الجسم الخارجية وتوجيه الجوارح . وأما عن التدليل على أن الصفات والوظائف التى تكررت الإشارة إليها هى حقًا للذات ، فيكفى الإشارة إلى ضرورة الجهاز الموحد المنسق القائم على تكامل الكل الإنسانى . ثم يضاف إلى كل ذلك ، ومن جهة نظر الآخرين أنفسهم، نسبتهم المسئولية إلىّ ، أى إلى ذاتى، عن أفعال سبق لى أن قمت بها ، أى بعد قيامى بها ، فهذا نوع من التدليل البعدى على أنها ذاتى التى لى الآن هى المسئولة عما فعلت فى وقت سابق . ونكرر مرة أخرى : كل المعاملات الإنسانية تنطلق من مسلمة وجود الذات ، وأقيس ما لدى الآخر على ما لدىّ ، لأننى أستطيع النفاذ إلى ذاتى ، ولا أستطيع النفاذ مباشرة إلى ذاته . ثم أليست هذه المسلمة البديهية هى أساس التعارف البشرى التلقائى، حتى عند من لا يتكلمون نفس اللغة، حين يوجدون فى مواقف تجمعهم مع غير الإنسانى فى الطبيعة المادية أو فى عالم الحيوان ؟



الفصل الرابع

مداخل مختلفة للنظر إلى الذات
ومظاهر لها متنوعة

إذا كانت الصفحات السابقة قد عرضت ، بإيجاز ، موقفنا الأساسي من تعريف الذات وطبيعتها ، فإنها قد فعلت ذلك من خلال معارضة تصورات مخالفة ممكنة . وينبغي الاعتراف أنه نظراً لاتصال مفهوم الذات بكل ما هو إنساني ، فإنه توجد هناك مداخل مختلفة للنظر إليها وجهات للنظر إليها غير متوافقة ، وسوف نشير إلى بعض من هذا وذاك ، قبل أن نشير إلى بعض ما تظهر عليه الذات من مظاهر متنوعة .

يتصل مفهوم «الذات» ، بالضرورة بموضوع الطبيعة الإنسانية ، لأنه لا إنسان بغير ذات ، ولكن الذات عندنا سابقة على أية تعينات معينة وخارجة عنها، بل إن الذات ليست هي «الطبيعة» الإنسانية ، إن كان ثمة «طبيعة» للإنسان ، وإنما هي الجهاز الشكلي الذي سوف يقوم على التوحيد والتوجيه والمتابعة والتمثيل والمسئولية عند كل فرد معين . ولنقل ، نتيجة لذلك ، وعلى سبيل التمثيل المركز ، إن الذات لا هي رحيمة ولا هي قاسية بطبيعتها ودومًا وجوهريًا .

ولن نستطيع أن نتناول هنا بيان اختلاف الذات عما ليس بذات مطلقًا ، وهو الشيء الجماد ، وعما ليس بذي ذات ، وهو الحيوان ، وإن كانت بعض الحيوانات العليا تظهر دلائل على ملامح للتفرد ، كما أن سلوك كثير من الكائنات الحية، وهي بسبيل الدفاع عن نطاقها الحيوي ونسلها ورفيقها، يثير تساؤلات جادة حول قيام بعض المظاهر الدنيا ، على الأقل ، للوعي والفردية عند هذه العائلة الحيوانية أو تلك ، ولكن التحديدات والسمات الضرورية التي أثبتناها للذات تجعل الإنسان وحده قمينا بأن يكون ذا ذات .

وهناك إختلافات ثقافية بين الأمم والعصور فى تصور الذات. فقد يكون النموذجى هو أن تكون الذات سلبية بقدر الإمكان ومفعولاً فيها لا فاعلاً ، كما يبدو أنه مغزى البوذية من حيث الأساس ، وقد يكون النموذجى أن تكون إيجابية وفاعلة إلى أقصى درجة ، إلى حد ممارسة العدوان وكأنه أمر طبيعى ، وهو ما يظهر فى كثير من معالم الحضارة الغربية. وبعض الثقافات ، وبعض العصور فى داخل نفس الثقافة ، قد لا يهتم كثيراً بالحياة الداخلية للذات ويركز اهتمامه وتقديره على الحياة المظهرية ، وهو الاتجاه العام للشكل الأمريكى من الحضارة الغربية . وقل نفس الشيء عن الاتجاه نحو الحط من الذات أو نحو تمجيدها . ويمكن دراسة تطور الحضارة الإسلامية وثقافتها ، على نحو مبتكر ، بابراز تغير صورة الذات النموذجية بحسب العصور وبحسب البيئات ، بل وربما كذلك بحسب المذاهب الكلامية والفقهية المختلفة . ولكنه سيكون من السذاجة بمكان أن نتوهم أن هناك ، إن بين الأفراد أو الجماعات أو الأمم أو العصور أو الثقافات ، من يهتم بالداخل فقط ومطلقًا ، أو بالخارج والمظهر فقط ومطلقًا ، وذلك فى اعتباره للتصور النموذجى للذات. إن الأمر يكون بحسب الاتجاه الغالب على التعميم، لا أكثر. أخيراً ، فإن هذا المدخل يؤدى إلى وضع سؤال ذى أهمية : إلى أى حد تكون صورتى عن ذاتى نفسها منتجًا اجتماعيًا ؟

ومن المؤكد أن جهة النظر إلى الذات من حيث الداخل والخارج جهة ذات خصوبة شديدة . ومن اليقينى أن تصورى عن ذاتى مختلف كثيراً ، وربما نوعيًا أيضًا ، عن تصور الآخرين لى ، بما فى ذلك أقرب الناس إلىَّ أحيانًا ، ولعل نجاح تجربة الحب أو فشلها أن يكون ميدانًا متميزًا لمعالجة هذا الأمر . وقد يختلف المظهر الخارجى للذات اختلافًا جوهريًا ، أو كاملاً أحيانًا ، على الأقل من حيث المقصد ، عن مخبرها الداخلى ، وهو ظاهر فى حالات النفاق والخداع السياسى وما شابه ، كما يتصل منهج «التقية» أيضًا بشيء من هذا .

والسؤال الطريف في هذا الإطار هو : من هو القادر على التعريف الصحيح بالذات ؟ أم أنه لا الذات ولا الآخرون بقادر على تقديم التعريف الحق ، أي المقابل للحقيقة ، للذات ؟ إن الحل يقوم في أن الذات تعيش مع نفسها ، و«تعرف» نفسها ، إن لم يكن معرفة تحليلية، فمعرفة مباشرة على الأقل ، وليست بحاجة إلى تقديم «تعريف» عن نفسها إلى نفسها ، إنما هي تكون بحاجة إلى تعريف نفسها إلى الآخرين. ونظراً لإمكان الوقوع في التحيز ، إن من جانب الذات إلى صفها أو من جانب الآخرين ضدها ، وندع جانبًا تحيز آخرين إلى صف الذات ، فإن الفيصل ، إن في تعريف الذات لنفسها أو في تعريف الآخرين لها ، يقوم في الأعمال والأفعال التي تقدم الصورة الموضوعية ، بقدر ما تسمح به المواقف المتعينة ذات العوائق والمقاومات ، لمقاصد الذات وأهدافها وسماتها . ومن نافلة القول أن تعريفي عند الآخرين هو جزء من صورتي عندهم ، وهذه الصورة تشمل، إلى جوار تحديد خصائصي، ما يتوقعه الآخرون مني وتقديرهم لي ومعناي عندهم. ويستطيع الآخر أن ينظر إلى ذاتي إما تعاطفيًا أو معرفيًا أو أخلاقيًا أو دينيًا أو قانونيًا أو نفعيًا أو مهنيًا ، أو حتى كمجرد كائن من كائنات الطبيعة ، وذلك كله ابتداء من أطر مختلفة ، أهمها إطار الإقبال أو النفور ، وبالتالي الصداقة والمحبة أو الكراهية والعداوة .

وإذا كان مقتضى التقديرات السابقة أنه لن يكون أمامنا غير الظاهر في محاولتنا الدائمة والمستميتة ، والمحكوم عليها بالفشل مقدمًا فيما يبدو ، للوصول إلى إدراك ذات الآخر على ما هي في داخلها ، وصدق الفقهاء حين اضطروا إلى القول : «ليس لنا إلا الظاهر» ، إلا أننا نستطيع استخدام معرفتنا بأنفسنا في معرفة الآخر بقدر الإمكان ، وإن كانت المعوقات كثيرة في وجه هذا ، وليس من أقلها المعوقات الثقافية واللغوية وغيرها .

من جهة أخرى للنظر ، فإن الذات تعيش دوريًا في إطار ما هو واقعي حينا

وما هو مثالى حيناً آخر ، وإن كان الإطار الأول هو الأغلب بطبيعة الحال. إن كلاً منا يضع لنفسه صورة مثالية لذاته ، وربما لا يكون قادراً على تحقيقها تعييناً فى أحواله وأفعاله ومنتجاته دائمًا ، فيبقى مستمراً ذلك التوتر بين الواقعى والمثالى ، والذى يشاهد بوضوح فى بعض مناحى نشاط الذات ، ومنها النشاط الفنى . ومن المفترض أن الصورة المثالية للذات تنتج عن تكوين شخصى وعن نموذج ثقافى مشترك معًا . ومن الواضح أن المثالى يبرز عند الراحة والتأمل والمراجعة ، بينما يبرز الواقعى عند النشاط والانغمار فى الفعل .

إن الذات تعيش فى ذهاب وإياب ما بين عالم التعدد ، الذى هو عالم الأشياء الطبيعية والأحداث والآخرين وأفعالهم ، وبين عالم التوحد والانطباق على النفس، الذى هو عالم الذات من حيث هى وحدة جوهرية . ولكن التعدد يقوم من جانب الذات نفسها حيث تتعدد أفعالها وتتتالى لحظاتها الزمانية ، بل إن الذات تجد نفسها وقد اتخذت صفات متعددة ومختلفة واحدة بعد الأخرى ، حيث يكون نفس الشخص قائمًا بدور المدرس، مثلاً ، والأب وسائق السيارة والبائع والمشترى ، وغير ذلك. ولكن هذا لا يؤدى إلى القول بأن الذات متعددة من حيث هى هى ، إنما هى واحدة ذات صفات متعددة ، والذى يضم كل هذه الصفات معا هو الحبل المتصل الذى شبهنا به وحدة الذات فى الزمان وعبر أوجه النشاط والأفعال والتصرفات المختلفة . إن الذات تجد نفسها منغمرة فى الأشياء مغمورة بنداءات من ألف مصدر ، ثم تعود إلى نفسها وكأنها محض فكرة أو كائن أثيرى . إن الذات تتجسد فى الأفعال ، لتعود إلى نفسها وتتجرد من كل ما يرد عليها من أعراض. ويكون ظهور الذات فى بعض التصرفات أقوى منه فى غيرها ، فلاشك أن ظهورها فى المشيئة أقوى منه فى الإدراك والمعرفة ، وظهورها فى الإنتاج والخلق أقوى منه فى المشيئة . وتظهر الذات فى كل ما تعلن أنه لها ، من ملابسها إلى أصدقائها إلى تعبيرات الوجه واختيارات الأذواق . وتظهر الذات

ظهورًا ذا أهمية خاصة فى تعبيرها اللغوى عن نفسها ، ابتداءً من «أنا» العتيدة إلى شتى ألوان الأساليب اللغوية ، حتى لتعرف بعض الذوات القوية من خلال أساليبها اللغوية المتميزة ، على نحو ما نعرف من حالات مشهورة فى الشعر والنثر . وربما ظهرت الذات فى نظر الآخر جسدًا ومنتجات واسمًا كذلك ، والنداء بالاسم هو نداء للذات ، ويتوهم بعض من يعرف اسمك أنه قد عرف ذاتك. ومن الجهة الأخرى، فقد تختزل الذات عند بعض الآخرين إلى محض « بطاقة شخصية » أو « بطاقة الهوية » ، وهى مجرد ورقة . ثم تعود الذات لكى تتقمص ما شاء لها أن تتقمصه من كيانات ذات أهمية عندها ، من الوالدين إلى الوطن إلى الحق والعدالة وغير ذلك . إن الذات كأنها بيت ينغلق ثم ينفتح ، وهى قد تكون ذاتًا أصيلة أو سطحية أو مزيفة أو ضعيفة أو هشة أو غير ذلك . عالم الذات ، إذن ، عالم شديد التنوع ، له مداخل وجهات للنظر يصعب إحصاؤها ، ولكنها ، أى الذات ، مع ذلك ، كيان واحد موحَّد .

وإبتداء من وجود مظهر ومخبر للذات ، فإن البعض قد يذهب إلى استخدام تعبيرات من قبيل الباطن والسطح ، والخفى والظاهر ، فى شأن النفس ، بل وإلى حد القول بوجود ذات ظاهرية وذات داخلية لنفس الشخص، وذات اجتماعية وأخرى خاصة أو حميمة له ، ونظن أن فى هذا الاتجاه الأخير خطأ واضحًا لأنه ، نعم ، للذات مظاهر ، وربما تكون لها كذلك طبقات ، ولها على التأكيد أوجه وجوانب، ولكن ذات كل واحد منا هى ذات واحدة وحيدة موحدة . فما قد نسميه تجاوزًا الذات الاجتماعية فى مقابل الذات الفردية ، وتلك الجمعية فى مقابل تلك الحميمة ، وتلك المهنية فى مقابل تلك الوطنية أو غيرها ، ما هى إلا حالات، بأوسع معانى هذه الكلمة ، لنفس الذات . ونعرف من تجارب التاريخ ومن الإنتاج الأدبى أن هناك من قد يخفى ذاته الحقيقية ويبقيها سرًا مكنونًا لعشرات من السنوات ، وذلك لاعتبار أو آخر .

وينبغى أن يبقى إمكان وجود جانب « مظلم » فى الذات لا يدركه الشخص نفسه مفتوحًا أمام التأمل ، ولكن الخطر هنا يقوم فى أن ذلك قد يؤدى إلى القول بثنائية الذات عند نفس الشخص ، وفى أحسن الأحوال تكون هناك على السطح الذات الاجتماعية المنظمة المهذبة الأخلاقية ، وفى العمق تلك الذات الخفية العنيفة غير المهذبة والقريبة إلى الحيوانية . وربما تساعد بعض الحالات المرضية لازدواج الشخصية على السير فى هذا الإتجاه ، ولكن طريقه غير معبد إلى أيامنا هذه ، والآمن هو القول بواحدية الذات ، مع محاولة تفسير هذا السلوك أو ذاك على ضوئه بقدر الإمكان البشرى، ورد تلك الحالات وأشباهها إلى «الشخصية»، وليس إلى الذات .

وفى مقابل تعددية مظاهر الذات ، فإن هناك حالات الانغمار فى الجمع، وذوبان الذات فى الآخر الساحق بشرًا كان أم إلهًا، ثم هناك كذلك محاولات الهروب من الذات والثورة عليها . وكل هذه جوانب تحتاج إلى فحص خاص ليس هذا العرض الأساسى مكانه ، هى وحالات أخرى للذات من مثل اندفاعها من حيث هى فاعل ثم تراجعها إلى حد التزام المقاعد الخلفية من حيث هى مراقب وناظر وحسب ، أو مشاهد ومتفرج ، وكأن ما يجرى أمامها لا يعنيها فى شىء. ثم ضع وجهًا لوجه الذات حيث تكون متسائلة وباحثة ثم الذات نفسها حين تثبت وتقرر وتجد وتكتشف ، وحين تكون منفعلاً أو فاعلاً ، فى الصحة أو المرض، فى التوتر أو التراخى ، فى الهجوم أو الدفاع ، وحيث تشف وترق ، وحين تختلط عليها الأمور وتغمرها الشوائب من ألف صنف . ولا شك فى أن تعدى التركيب إلى البساطة ، والتعدد إلى الوحدة ، يستخدم حبلاً ذا أهمية هو حبل امتداد الذاكرة، وبه نتجاوز المظاهر لنصل إلى الذات الحقيقية . إن ذاكرتى تضم كل أطراف ذاتى معًا ، وبقدر ما يكون من ذاكرة عنى عند الآخرين تتضح معالم ذاتى عندهم أكثر وأكثر ، ومن لا ذاكرة له عنى لا يعرفنى بالمرة .

ولنقل إن مصدر تعدد مظاهر الذات وجوانبها وأوجهها يعود، فى النهاية، إلى

تعدد قوى الذهن وملكاتها ، ومن هنا كانت أهمية نظرية الذهن كمدخل إلى فهم الذات على الصحيح . ورغم خضوع الذهن للذات ، إلا أن أنشطة قواه ونتائجها تؤثر بالضرورة على أحوال الذات ، تمامًا كتأثير أوضاع الجسم على تلك الأحوال . إن الجسم والذهن يؤثران بالضرورة على هيئة الذات فى كل لحظة معينة ، ولكن الذات ، فى لحظات القوة ، تستطيع السيطرة على كثير من أوضاع جسمها وتستطيع توجيه ذهنها بدلاً من الخضوع لتأثيره . ويتصل بشىء من هذا أنه يبدو أنه ليس من المستوجب أن تتواجد الذات بحضورها وتوجيهها فى كل ما يقوم به الذهن إن على مستوى الذهنيات أو مستوى الجسميات ، من مثل تذكر عملية حسابية أو فتح الباب أو تحريك الأيدى أو الأرجل ، إنما الأنسب أن نقول إن الذات تبرز فى لحظات التوتر العليا وحسب .

وإذا كان الموقف الأساسى الذى تعرضه هذه الدراسة هو القول بواحدية الذات وبساطتها ، فإنه يبقى على البحوث التفصيلية أن تضع النقاط على الحروف فى شأن أسئلة من مثل : ما مكان ما يسمى « بالغرائز » فى الذات ؟ وما القول الحق فى شأن ما يسمى باللاشعور وما تحت الشعور ؟ وكيف تكون الذات الجمعية أو ذات الجماعة ؟ وهل تختلف ذات العبد ، فى أزمنة العبودية ، عن ذات السيد؟ وهل هناك حقًا ذات ذكرية وذات أنثوية ، وهل توزع الذوات على نماذج بعدد محدود (أربعة أو أكثر أو أقل) ؟ إلى غير ذلك .



الفصل الخامس

خصائص وفروق

نريد الآن أن نؤكد سريعًا على بعض الخصائص التى للذات ، ربما ألمحنا إلى بعضها، وبما يميزها عن غيرها ، وذلك من حيث الطبيعة والتكوين والوظائف .

(أ) من حيث طبيعتها :

١ - الذات واحدة ومتفردة ، تمامًا على هيئة تفرد البصمة للإصبع أو الخصائص الوراثية لكل فرد لوحده ، ولذلك فإن التفرد هو أحد معانى «الذاتية»، وما دامت الذات متفردة لا مثيل لها فإنها تقع خارج المعرفة العلمية الموضوعية، التى هى معرفة للمتشابه وللمشترك .

٢ - إذا كان للشخص ذات ، فإن اللغة لا تسمح لنا بأن نقول إن للذات شخصًا، لأن الذات أعلى من الشخص .

٣ - الذات كيان مستقل عن العالم وعن الآخرين ، وإذا كان الجسم والذهن أداتين ضروريتين لها ، إلا أنها تستطيع توجيههما فى بعض الأحيان ، فهى مستقلة عنهما نسبيًا ، وإن كانا يستطيعان التأثير ، إن لم يكن عليها مباشرة، فعلى بعض أحوالها أحيانًا . ومعنى استقلال الذات أنها تحرك . نفسها بنفسها وعيًا وقصدًا وتحكم نفسها، وهذا هو معنى الكيان الذاتى والاستقلال الذاتى. ويظهر من هذا أن استقلال الذات أعظم بكثير من استقلال الشخص فى حالة الحديث عن نفس الفرد .

٤ – لا تكون الذات إلا ويكون عندها شعور دائم بنفسها ، حتى فى لحظات النوم، وهذا الشعور الذاتى يقابل استمرار جريان الدم فى الجسم وانتظام دقات القلب وحركات التنفس ، وهو قد لا يكون بارزًا واضحًا فى كل حين ، ولكنه مع ذلك قائم هناك ، وحين يصل الشعور الذاتى إلى درجة عالية مع تركيز وانتباه ، فإنه يتحول إلى الوعى الذاتى . إن من لا يشعر بذاته كمن لا ذات له . هذا الشعور الذاتى المستمر هو أحد أوجه ذلك « *الحبل* » المتصل الذى شبهنا به الذات فى أكثر من موضع . إن استمرارية الذات من خلال شعورها بنفسها سمة أساسية لها .

٥ – إن ذاتية الذات تعنى أن الذات هى هى دائمًا ، ولذلك فإنه من الصحيح أن نقول إن الذات ، ما أن تصل إلى مرحلة نضجها ، تظل ثابتة ، ولكن ثباتها هذا ثبات شكلى ، لأنه تأتى عليها من الأحوال والخبرات ما لا يمكن عده ولا حصره . وكما قلنا من قبل ، فإن الذات ، مثلاً ، لا هى رحيمة فى طبيعتها ولا هى قاسية ، وإنما قد يمر عليها هذا الحال أو ذاك وغيرهما . ويسمح لنا هذا بحسم مسألة وجود « تكوين مضمونى » يقوم مع الذات منذ أول لحظة: فليس هناك تكوين مسبق ذو مضمون معين ، ولا تكوين مضمونى يشترك فيه كل البشر ، وإنما إذا أريد الحديث فى البحث الأصولى العقلى المشترك عن أساس مشترك ما فى هذا الميدان ، فإنه لا ينبغى أن يشير إلى أكثر من السمات الشكلية التى للذات ، وهى بالفعل السمات التى تشترك فيها كل ذات مع كل ذات ، ويبقى التكوين الخاص الذى يميز كل ذات على حدة، والذى يظهر فى تفردها كتفرد البصمة .

٦ – إذا كان الشعور مصاحبًا ضروريًا ودائمًا للذات ، وهو ما يعنى أنها كيان زمانى فى جوهرها ، فإن الذات تتجه ، من هذه الناحية ، نحو المستقبل دومًا . إن الذات تعيش دومًا بين التحققات والتوقعات ، ولكنها ، على الخصوص ، اندفاع نحو المستقبل .

٧ - الذات تتميز بالحركية والمرونة والهدفية معًا ، ولا غرو فهذه سمات جوهرية لظاهرة الحياة ذاتها . وينتج عن الصفات المذكورة أن الذات ذات قدرة أساسية على التكيف .

٨ - الذات كيان قصدى وغرضى ، وكلما زادت درجة القصدية والغرضية عند ذاتٍ ما زادت درجتها من حيث القدر .

٩ - ليس الذكاء صفة للذات ، بل للذهن من حيث قوته التفكيرية، ولا التهذيب ، الذى هو صفة للتكوين الخلقى للذهن ، ومن هنا فلا فروق من هذه الجوانب وما شابهها بين ذات وذات ، ولذلك فإن هناك مساواة عميقة بين كل الذوات من حيث الأساس ومن حيث نقطة البدء ، وإنما تظهر الفروق بين ذات وذات بعد النشاط وإبراز الجهد وفى نقطة النهاية مع تجمع النتائج ، وهى بالضرورة أمور عارضة .

١٠- الذات قصدية ، وهى أيضًا فاعلة بالضرورة ، وذات قدرة على المبادرة التى تميز الإنسان أعظم تمييز . وتتمايز الذوات من حيث القدر بمدى ممارستها للقيام بالمبادرة ، أى على استخدام تلك القدرة الموجودة من الأساس لدى الجميع من حيث الإمكان . وينتج عن الفاعلية أن الذات موجِّهة وآمرة بطبيعتها ، ويتطلب هذا كله اتخاذ قرارات على نحو شبه مستمر . وينتج عن كل ذلك أن العبودية حالة مرضية للذات ، وأما التوافق وتوزيع الوظائف والأدوار ، والرضى بقيادة الآخر ، والخضوع للقاعدة الاجتماعية ، فإنه يتم بقرار من الذات يكشف عن مشيئتها ، فلا دليل فيه على العبودية .

١١- لا بد أن نفترض أن متع الذات ، من حيث هى ذات، تختلف عن متع الذهن والجسم من حيث هما ذهن وجسم .

١٢- إعدام الذات يكون بمعاملتها على هيئة الشىء .

١٣- كرامة الذات لا تعطى لها من جهة خارجية ، بل من حيث هى هى ومن حيث تمتعها بالخصائص التى ذكرنا .

(ب) من حيث التكوين :

١ - الذات وحدة موحدة وبسيطة التكوين ، فلا أجزاء لها ، وهى ليست لا بالخليط ولا بالجمع ولا بالمجموع .

٢ - الذات فاعلة ، إذن فهى طاقة ، أو ، على الأقل ، فإن لها طاقة .

٣ - ما دامت الذات تكوينًا بسيطًا ، فهى ، بنفسها ، لا هى مكتملة ولا هى غير مكتملة ، وهى تبقى هى هى سواء حققت أغراضها أم لم تحققها . إن الأغراض غريبة عنها من حيث الجوهر ، ويمكن أن تتغير ، بينما الذات تبقى هى هى .

٤ - ليس فى الذات ، بنفسها ، ما هو أولى وثانوى ، طبيعى ومصطنع ، رئيسى وتابع ، لأنها كل واحد بسيط ، وإنما يأتى عليها من الصفات والأحوال ، من خلال أنشطة الذهن والجسم وحالاتهما ، أعراض كثيرة ثم تتوارى وقد تختفى .

(جـ) من حيث الأنشطة والوظائف والأدوار :

١ - تستخدم الذات فى نشاطها قدرات الذهن والجسم ومهاراتهما .

٢ - الاتصال مع العالم والآخرين وظيفة أساسية من وظائف الذات . وتقوم الذاكرة والهدفية بدور الحاملين لهذه الوظيفة .

٣ - لا تتحكم الذات فى بعض تصرفات الجسم ، ومنها الأفعال المنعكسة مثلاً .

٤ - من المفترض أن يتسم سلوك الذات بالاتساق .

٥ - تقوم الذات ، من خلال الذهن والجسم ، بعدد من الأنشطة (المعرفية

والوجدانية والمشيئية واللغوية والعملية والإنتاجية) ، والوظائف (من مثل الدفاع عن الحياة والتكيف ومراقبة البيئة وغيرها) ، والأدوار (من مثل دور المستكشف ودور المتصل ودور عضو الجماعة ودور القائد ودور الموجه وغيرها) . وعلى النظرية المفصلة أن تقوم بتنظيم كل ما يتصل بذلك ، مع الانتباه إلى مفاهيم الدفاع والقناع والضبط والتوحد مع آخر والاقتراب والابتعاد وإنتاج المعرفة بعد تلقيها وهدر الطاقة والتشوش ...

٦ – ذكرنا أن الذهن هو الذى يقوم بالإجراءات التفصيلية فى الأنشطة والوظائف، ولكنه يفعل ذلك باسم الذات ، التى تقوم فى النهاية بعمليات التوجيه والربط والتوحيد العليا . وتبرز الذات على المسرح فى المواقف الصعبة وازدياد التوتر وعند استلزام القرارات الحاسمة المتصلة بالمصير وإصدار المشيئة وتحمل المسئولية . ويحتاج تحديد أفعال الذات النوعية، أى التى تقوم بها الذات وحدها ومن حيث هى ذات ، إلى تفصيل خاص .

٧ – ربما يعود كل شىء إلى بابين : الاتصال بالعالم والاتصال بالآخرين .

٨ – اللغة ، وهى أعظم خلق بشرى كوسيلة للاتصال بالآخرين ثم بالعالم، تعود لتبنى للذات عالمًا خاصًا بها ، أو لتكوِّن العالم على نحو خاص . وهناك اللغة الخاصة بالذات واللغة المشتركة بين أعضاء الجماعة ، ثم طرق التواصل مع سائر البشر ثم مع سائر الكائنات الحية . وتحتاج علاقة الذات باللغة إلى تفصيل خاص .

٩ – يتراوح سلوك الذات عمومًا بين الاستقبال والإنتاج والإصدار، وبين المراقبة والأمر والفعل والخلق . والقرار نوع من الحكم فيه معرفة بالوقائع واستشراف للمستقبل .

١٠– تكون الذات دومًا فى حركة دورية ما بين الخروج إلى العالم والتواصل مع الآخرين وبين الانعكاس على نفسها . وفى النهاية فليس لى إلا ذاتى، وليس

لى من شىء خارجى إلا من خلالها . لهذا وجب الاهتمام بالذات ورعايتها على أعظم ما يكون .

١١- العلاقة مع الآخر والجماعة هى أهم علاقات الذات جميعًا من الناحية الواقعية ، ولكن علاقتها مع نفسها هى الأهم جوهريًا .

١٢- تحتاج الذات أحيانًا إلى التعبير عن نفسها («التنفيس عن النفس») .

١٣- أحيانًا ما تترك الذات عالم الواقع وتسبح مع الأمانى أو مع تكوينات تصورية أو حتى محض خيالية. هذا الخروج من العالم هو أحد منابع الفن.

١٤- الذات العظيمة هى التى تفرض على نفسها رسالة ، وتعتبر القيام بها واجبًا عليها (فى ذلك مبادرة وخلق وقيادة وتحمل للمسئولية عن الآخرين وعن العالم والتزام بمصالح غير الذات واتجاه نحو التوحد مع الجماعة والوجود) .

١٥- فى كل موقف تستخدم الذات كل إمكانياتها ، أو هى تستطيع ذلك .

١٦- جوهر الذات إدراك وفعل .

١٧- فى كل موقف تكون الذات فى « مجال » معين ، وتساهم صفاته فى تحديد نوعية سلوك الذات فيه بدرجة تعظم أو تصغر .

١٨- الذات فى جهاد دائم ومجاهدة مع العالم والآخرين ، من أجل تنظيم الواقع بقدر الإمكان وتنظيم العلاقة مع الآخرين بقدر الطاقة وبحسب مصالح الذات ، خاصة وأن هناك هجومًا دائمًا من جانب الآخرين لإخراجها من مكمنها وجعلها محض مفعول للآخر .

خاتمة

ما احتوته الصفحات السابقة ليس إلا وضعًا لأساسيات ، وإشارة إلى بعض من رؤوس الموضوعات ، ومعالجة سريعة لبعض من أهم المسائل دون سائرها، حيث لم نتعرض مثلاً لموضوع هام هو كرامة الذات ، وذلك كله فيما يخص نظرية الذات. لقد كان حديثنا هذا محطة ما بين «تأسيس الحرية» و«طبيعة الحرية» والحديث عن نظرية الفعل، ثم ، من بعد ذلك، عن غايات الحياة وأصول الأخلاق وأصول السياسة، فضلاً عن استكمال معالجة الحرية فى الممارسة وغير ذلك مما يستتبعه تناول موضوع الحرية على نحو شامل. ولكن موضوع الذات ذو أهمية بذاته، وهو يقع بالضرورة فى وسط كل حديث عن الظاهرة الإنسانية، الأمر الذى نأمل القيام به فى حينه. نقول إننا اقتصرنا على بعض الإشارات التأسيسية ، مهتمين بإثارة المسائل والتلميح إلى البدائل دون تفصيل أحيانًا ولا حسم ، لأننا نعى أننا هنا ، وفى كل ما نقوم به ، على بداية خط ثقافى جديد لأمتنا ، وسيسير على الطريق آخرون ، لأن إيضاح موقف ثقافتنا الجديدة تمامًا ، وهى التى ربما ستكون مؤسسًا أساسيًا ضخمًا لثقافة إنسانية شاملة جديدة تمامًا هى الأخرى، هذا الإيضاح لا يتم دفعة واحدة ، بل تتناوب عليه أجيال جيلاً من بعد جيل ، ولن يمكن لأحد بمفرده أن يقول الكلمة الأخيرة .

وفى هذه الكلمة الختامية نشير إلى بعض من الأمور البارزة ، وليس إلى جميعها، ونستخرج بعض النتائج .

لا بد من الاعتراف بأن غموضًا من طبقات وطبقات يلف موضوع الذات، حتى ليكاد المرء أن يسقط ذراعيه قائلاً : « إنها حقًا لسرٌ كبير» ، لولا أننا نستطيع تبيان هذا الجانب أو ذاك منها ، دون أن يصل أحد إلى إدراك سائر جوانبها أو

وضع خاتم الاتساق، أو حتى التوافق القوى، بين مجموع المواقف المختارة أو حل سائر المشكلات والإجابة عن جميع الأسئلة والاختيار دومًا بين البدائل . إن معرفة الذات ، وهى فى نفس الوقت معرفة لذاتى ولذوات الآخرين، مطلب ضرورى فى الحياة التى تريد لنفسها أن تكون عالية كريمة ، ولكنها فى نفس الوقت تظهر على هيئة الأمر شديد الصعوبة وبالغ التعقيد ، وخاصة كلما نزلت إلى التفاصيل . لذلك ، فإن تناول مسألة الذات يتطلب حرصًا ودقة وإحاطة وإتزانًا، إن على مستوى تجميع مواد التأمل أو على مستوى منهج البحث أو على مستوى اختيار المواقف .

إن الذات هى التى تجعل من المرء هو من هو، وهى المركز فيه، وقدس أقداسه، وهيكل بنائه، وحجر أساسه، وهى كذلك الحصن الأخير المكين وآخر خط دفاعاته أو حائطه النهائى الذى يستند إليه ، مرة بعد مرة ومن جهات للنظر مختلفة . وعلى الرغم من أنه لا بد من الاعتراف بأن الحياة الاجتماعية تنتج كيانًا، هو المجتمع بلغة عصرنا هذا، والذى يختلف تكوينه إختلافًا نوعيًا عن تكوين العناصر التى يقوم عليها، إلا أن الواقع هو أننا نقوم ، سواء وعينا بذلك أو لم نع وشئنا أم أبينا، أننا نقوم بنقل كثير من سمات الذات إلى المجتمع أو الأمة أو الثقافة .

لقد أكدنا على أن الذات ، وليس الذهن ولا الجسم، هى مركز الإنسان ، وهى الرأس الرئيس معنويًا وحقًا وقيادة واختيارًا، وكما أنه لا كيان حيويًا بغير رأس، فلا إنسان بغير ذات . إن الذات هى التى ينسب إليها كل شىء فى النهاية . ومن الطبيعى أن يكون النظام سمة سلوك الذات من حيث الأساس، وإن أمكن أن يعرض عليها حال التشوش . إن التنظيم لا الفوضى ، وبالتالى التوافق لا الصراع، هو الخاصية الأولية والابتدائية للذات فى مختلف أنشطتها. إن النظام والتنظيم سمتان لما ينتج عن الذات، ولكن الذات نفسها ليست مكونة من عناصر، وإنما هى كيان بسيط، ولكنه يستخدم كلاً من الذهن والجسم، وكلاهما متعدد

التركيب والقوى والقدرات ، ومن خلالهما تأتى على الذات أحوال وخبرات متعددة، ولكنها تبقى دومًا هى هى ، وإنك لتحس وأنت فى الأربعين عامًا، مثلاً، أنك أنت أنت من كنته فى سن العشرين ، وأن ما حدث فى ماضيك حدث لك وأنك أنت أنت من فعل كذا ومن يخطط لفعل كذا فى المستقبل . لذلك ، فإنه كان من الطبيعى أن ننفض أيدينا من الاتجاه الذى يتوهم أن الذات هى مجموع حالاتها، أو أنها محض تتال من الحالات، فضلاً عمن يتوهم أنه لا مكان لذات على الإطلاق فى الإنسان، وإنما هناك وحسب تلك الحالات الحسية والانفعالية والإرادية والسلوكية (ونستخدم هنا اصطلاح الاتجاه المرفوض) ، لأن السير على هذا الطريق يؤدى إلى توهم الإنسان على هيئة مجموع الحصى على شاطئ ما ، بينما عندنا أن الذات كيان وأن هناك نظامًا فى أنشطتها، فضلاً عن النظام فى عمل الذهن وأعضاء الجسم . من جانب آخر ، فإن الموقف الذى اتخذناه يتجاوز الثنائية، وبالتالى الصراع واللاتوافق ، ليضع فوق الذهن والجسم جميعًا الذات الواحدة الموحدة المنظمة . إن الذات تعتمد على الدماغ فى عملها، نعم ، ولكنها هى نفسها غير محسوسة، وقد أشرنا إلى عدد من وسائل البرهان على وجودها، ومنها الاستمرارية والاتساق ، فضلاً عن الدليل الشعورى القاطع لدى كلٍ منا ، ومن شاء ألا تكون له ذات فهو وشأنه . وقد أشرنا إلى أهم وظائف الذات وهى التوحيد والتنسيق والتوجيه والتمثيل وغيرها، وهو ما يؤدى إلى إظهار دليل جديد على الحاجة إلى كيان تنطبق عليه سمات الذات ، ألا وهو أن مناط المسئولية لا يمكن أن يكون جهة ما من جهات قوى الذهن ، وإنما هى الذات وحدها القمينة بالقيام بدور تحمل المسئولية، والذى يقابله بالضرورة دور المخطط والمستهدف والقائم على الفعل بعد المشيئة . ثم إن خلق الجديد ، من كل نوع ، يتطلب تنسيق قوى الجسم والذهن جميعًا، وهو ما لا تستطيع أن تقوم به جهة بعينها وحدها، وإنما تقوم به الذات بوسيلة كل أدواتها الذهنية والجسمية . ثم تحيا الذات ، من

بعد كل شيء ، في عالم خاص بالذوات ، وهو ليس عالم التنفس أو تحريك العضلات أو الإدراك الحسي أو حتى التصور والحكم وهذا الاختيار الجزئي أو ذاك من حيث هو عملية ذهنية معينة. إن الذات هي تركيز الحياة في أعلى صورها .

وينبغي على البحث التفصيلي أن يبين سائر نتائج وجود الذات . وإن هناك لمغزى مزدوجًا بل مثلثًا لوجود الذات ، فإنها هي التي تجعل من الإنسان كائنًا حيًا متميزًا عن كل ما عداه، كما أنها تجعل العالم موضوعًا للإدراك المنظم، فتجعل له، بالتالي، معنى، على الأقل عند الذات، ثم إنها تصير مرآة ممكنة للمطلق .

ولكن أهم نتائج الموقف الذي اتخذناه في شأن سمات الذات هي التي تخص البشر الآخرين . وما دام الاتصال والتواصل من أهم وظائف الذات، فإن ذلك يجعل الجماعة البشرية ممكنة ، إن على مستوى الأسرة أو مستوى الجماعة الأكبر والأكبر ، فضلاً عن ارتباط فرد بفرد كما في الزمالة والمشاركة والتعاون والصداقة والحب . إن هناك ، بإزاء الآخر البشري، تشابه جوهري من حيث إن تكوين كل ذات يشابه تكوين أي ذات ، ومع ذلك فإن كل ذات تشكل حالة فريدة قائمة بذاتها وبحسب صفات الذهن والجسم وبحسب الخبرات والأحوال . وعليه ، فإن هناك معًا التشابه واللاتشابه مع الآخر ، مما ينتج المساواة والاختلاف معًا. ومن الناحية الجوهرية فإن المساواة هي النتيجة الأعظم ، لأن اللاتشابه ناتج عما هو عرضي وفردي ، بينما التشابه ، وهو أساس المساواة، ينتج عما هو جوهري وعام ومشترك . وينتج عن كل ذلك ضرورة الاعتراف بوجود الآخر مساويًا في القدر والكرامة لوجودي ، وبمشرعية لأغراضه تتساوى من حيث المبدأ مع مشروعية أغراضي، وإدراك أن ذات الآخر لا يمكن بحال أن تكون وسيلة لذاتي، فليس الإنسان، ولا ينبغي أن يكون، وسيلة لآخر، وإن حدث ذلك فهو على غير السواء. ويمهد الاعتراف بوجود الآخر وبمساواته معي وبمشروعية أغراضه لرفض الاتجاه القائم على الأنانية المفرطة ، لأن الذات تهتم بنفسها وبمصالحها،

نعم، ولكن فى ظل أنها تتساوى مع الذوات البشرية الأخرى وأنها فى جوهرها على اتصال ضرورى معها . إن الآخر له نفس مقدار حقى فى التواجد فى العالم وفى الانتفاع به ، والشر يأتى ، جزئياً ، من عدم الاعتراف بذلك ومن التوجه نحو الاستئثار بتلك المنافع وباتخاذ الذات الأخرى وسيلة لذاتى ، أو قل إن مصدر الشر هو تمركز الذات مطلقًا حول نفسها واتجاهها نحو السيطرة على من عداها والاستحواذ لوحدها على العالم . وإن لكل ذلك من الآثار الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية ما هو عظيم العدد والأهمية .

ولكن لنعد إلى نقطة البدء : فما دامت الذات هى الإنسان الحقيقى ، وما دامت موجودة حقًا ، فإنه يتعين الاهتمام بها واحترامها ثم الاعتناء بها . وفى هذا الشأن كلام مفصل وبحث طويل .

وأخيرًا ، ما مصير الذات ؟ إن الذهن البشرى لا يستطيع ، لوحده وفى حدود قدراته ، أن يحدد بالإيجاب أنها باقية بعد الموت ، ولكن هل تعطى له هذه المحدودية نفسها الحق فى الإجابة بالسلب ، بأن ليس لها من بقاء ؟ وإذا صح ما ذهبنا إليه من أن الذات طاقة ، فإن هذا يفتح بابًا لتشوف سبيل عقلانى إلى بقائها على نحو ما من الأنحاء .



القسم الثانى

نظرية الاعتقاد



مقدمات

لا شك أننا نفاجأ حين يظهر لنا أن معظم ما يدور فى أذهاننا معظم الأوقات إنما هو اعتقادات . وإذا صرفنا النظر عن مجمل اعتقاداتى المخزونة بأنواعها ، وهى قائمة فى ذهنى ولا تحتاج من أجل الظهور إلا إلى المناسبة الملائمة، فإنى إذا نظرت إلى نفسى لحظة كتابتى هذه الصفحات وأنا جالس إلى مكتبى، فسوف أجد أن إدراكاتى الحسية المباشرة محدودة العدد جدًا ، وأن الأفكار التى فى ذهنى تتصل بما هو مخطط على الورق من أجل كتابة هذه المقدمة ، وأن مشاعرى الوجدانية محدودة العدد جدًا هى الأخرى ، هذا بينما يمتلئ ذهنى بعشرات الاعتقادات الإدراكية والتصورية والتقديرية ، الحاضرة منها فى الصف الأول من الوعى وما هى وراء ذلك على الفور ، ويكفى أن أشير إلى الاعتقادات الإدراكية الخاصة بوجود كل ما فى مسكنى (بدءًا مما فى داخل درج مكتبى الذى أكتب عليه ذاته إلى ما فى الحجرات الأخرى حتى الأجهزة الكهربائية وغيرها) ، وبالحالة التى يكون عليها ، فضلاً عما يتصل بما فى جوار منزلى ومقر عملى وشوارع المدينة ومبانيها حتى نصل إلى مجمل الأرض وإلى ما هو أبعد من ذلك ، بما فيه اعتقادى أن الشمس سوف تشرق غدًا .

وإذا نظرنا إلى الحقيبة اللغوية المتصلة بالاعتقاد على نحو قريب ، وجدنا فيها: أعتقد ، أرى ، أعتبر ، يظهر ويظهر لى، أفترض، من الواضح أن ، يبدو ، يمكن أن أستنتج أن ، أتوقع، أحسب، أتحسب، أتنبأ ، أخمن وغيرها، والأسماء المتصلة بهذه الأفعال وغيرها (من مثل التهيؤ والحدس بمعنى التخمين ...) . أما الكلمات المتصلة بالاعتقاد إلى درجة أو أخرى وعلى نحو أو آخر، وهى التى تشكل ما يمكن تسميته «بمجال الاعتقاد الواسع» ، فإنها كثيرة العدد على ما

سـوف يلاحظ القـارئ، ولكننا نسـارع فنقـول إن هذا المجـال إنما هو ، بأوسع المعانى، مجال حياة الذهن عمومًا وعملياته التصورية التفكيرية خصوصًا ، إلى جوار عملياته الإدراكية كذلك . بعبارة أخرى، فإن دراسة الاعتقاد تشكل جزءًا من نظرية الذهن . ومن نافلة القول أن التـعبير عن الاعتقاد قد يكون باللفظ أو بالإشارة ، وأن هـناك حالات مرضـية غيـر سوية للاعتـقادات ، كمـا أن ظواهر الاعتقاد قد تكون بسيطة أو مركبة ، ومثال تلك المركبة قولنا : « أعتقد أن فلانًا يعتقد كذا » .

لقد سبق لنا ، فى «طبيعة الحرية»، أن تعرضنا لموضوع الاعتقاد فى إطار الحديث عن الحرية التصورية. وغرضنا الآن فى هذه الدراسة هو أن نقدم إحاطة عامة بهذه الظاهرة الذهنية الهامة ، من وجهة نظر أصولية ، إحاطة تجتهد أن تكون شاملة مستقصية من حيث العموميات والمبادئ ووضع مجمل المسائل ، ولو على سبيل الإشارة ، وأن تؤسس للمصطلح الجديد ، وأن تنظر إلى الأمر إبتداء من منظور «الصفر المنهجى» الذى أشرنا إليه فى كتابات سابقة ، ليكون إنطلاقنا من الوجـود مـباشـرة دون نظر إلى مـا قـيل فى مـوروث منقـول أو عند ثقـافـات وأصوليات لحضـارات أخرى، مـسـتيقنين (وهذا شكلٌ لاعتـقادٍ قوى موضـوعه دراستنا هذه نفسـها عن الاعتـقاد) أننا نقدم اقتـراحًا تأسـيسـيًا تنطلق منه الأصوليات العقلية القادمة وكثير مما سيكتب بالعربية ، إذا أريد له أن يكون نظرًا مـؤصـلاً وأصـيـلاً لا ينقل عن هـؤلاء أو أولئك، بل ينطلق من الوجـود ومما يقدمه الاقتراح الأصولى المبتكر فى ثقافتنا المشتركة الوليدة التى تستخدم اللغة العربية العتيدة كأداة لها .

وإذا كان يمكن اعتبار هذه الدراسة فى مجملها تعريفًا للاعتقاد، أو بالاعتقاد، فإنه يجدر ، مع ذلك ، أن نقدم بتعريف الاعتقاد على نحو محدد ، وأن ننظر سريعًا إلى طبيعته الأساسية قبل الدخول فى بعض التفصيل فيما يلى من أقسام

دراستنا هذه . وعلى سبيل التمهيد لهذا كله ، نضع بعض الأمثلة لاعتقادات متنوعة :

أ) أعتقد أنه غاب بسبب مرض ابنته .

ب) أعتقد أن صف السيارات المتوقف يدل على وجود حادث فى المقدمة .

جـ) أعتقد أن هذه سيارة فلان .

د) أعتقد أن الطائرة لن تصل فى موعدها .

هـ) أعتقد أن إعراب هذه الكلمة هو أنها تمييز لكذا .

و) أعتقد أن فلاناً كان مغامراً يعمل مع الجميع ولكن لحساب نفسه .

ز) أعتقد أن الضغوط النفسية عجلت بموت محمد عبده .

ح) أعتقد أن مصر هى أم حضارات البحر المتوسط .

ط) أعتقد أن الصيف القادم سيكون شديد الحرارة .

ى) أعتقد أن هذا الفنان سيكون له شأن عظيم .

ك) أعتقد أن أفكارى ستنتصر على مخالفيها .

ل) أعتقد أن اللغة العربية ستصبح إحدى لغات الأرض الكبرى الرئيسية .

م) أعتقد أن أفراد البشر فى العصر الحالى لا هم أحسن ولا أسوأ من أمثالهم فى عصر ما قبل التاريخ .

ص) أعتقد أن مجموعة سقارة هى أجمل منتجات المعمار المصرى .

ع) أعتقد أن شوقى والبياتى هما أعظم شعراء العربية فى هذا العصر .

ف) أعتقد أنه من الممكن أن تفنى الحياة على الأرض .

وليست هذه غير أمثلة وحسب ، وهى لا تغطى سائر الأشكال الممكنة للاعتقادات، التى منها ما هو ادراكى وما هو معرفى وما هو تقديرى، والتى يمكن أن تدور حول الذات أو العالم أو الآخرين ، وأن تكون عن الماضى أو المستقبل،

وغير القائم أو غير المتوقع اعتياديًا ، كما قد تقوم بوظيفة التفسير أو بوظيفة الاستنتاج ، وقد تكون اعتقادات عن وقائع غائبة ، أو عن الغيب التام ، وقد تكون توقعية ومبنية على أساس من القوانين الطبيعية أو على أساس العادة والتكرار ، إلى غير ذلك . من جهة أخرى ، فإنه ليس من المعتاد دائمًا أن يبدأ الاعتقاد بكلمة « أعتقد » ، فقد تسقط هذه الكلمة وتظل القضية تعبيرًا عن اعتقاد ، كما يمكن استخدام ألفاظ أخرى كثيرة من قبيل : أظن ، أرى ، أتصور ، يبدو لى ، يظهر لى، يتراءى لى ، يهيأ إلىّ ، أفترض أن ، أتوقع ، أمل ، أتنبأ ، وغيرها .

والآن ، يمكن أن نتقدم بالتعريفات التالية للاعتقاد :

١ - الاعتقاد هو تصديق لفكرة أو لمجموعة من الأفكار المتماسكة ، بغير برهان موضوعى كاف .

٢ - هو إسباغ القبول والتصديق على قضية ما بعد تروٍ دون التيقن منها .

٣ - هو إختيار ذهنى لفكرة مضافًا إليه تصديق قوى نسبيًا .

٤ - هو اختيار ذهنى لفكرة مركبة مع ترجيح قوى أو نسبى .

٥ - هو نتيجة التفضيل فى مجال التصورات والأفكار بغير نظر إلى مبررات تفضيل مغاير .

هذه التعريفات ، وأقواها أولها ، تستعرض جوانب مختلفة من تكوين الاعتقاد، الذى يظهر، فى النهاية، أنه : أ) نوع من التفضيل ومن الاختيار ، كما أنه ب) يحتوى على شىء من الافتراض ، وهو ما يقربه من الظن ومن الأخذ بالاحتمال ، ولكنه خاصةً جـ) تصديق واضح، وإن يكن نسبيًا أو على درجات، لمحتوى فكرة أو حكم أو قضية أو مجموعة من ذلك، حيث تعريفنا للتصديق أنه : اختيار مترو فى مجال التصورات .

ويظهر مما سبق أن الاعتقاد ليس إدراكًا (وإن يكن الإدراك موضوعًا ممكنًا للاعتقاد) ، ولا هو حالة وجدانية (وإن تكن له بطانة وجدانية) ، ولا هو مشيئة

(وإن كان فيه ما فيه من القبول والتفضيل والاختيار وشيئًا من قرار ، ولكنه لا يتصل مباشرة بالعمل) ، ولا هو ، كما هو واضح ، بالفعل الموضوعى . إن الاعتقاد حالة ذهنية تفكيرية ، حتى وإن كان فى مضمونها جانب وجدانى ، ولهذا فإنه يقع فى إطار القوة التصورية، ويتصل بملكة التفكير ، كما يدخل فى تكوينه بالضرورة عامل الخلق والإنشاء . ورغم هذا كله ، إلا أنه ، من حيث هو ظاهرة ذهنية، يخضع لنتائج مبدأ كلية الذهن ، فلا يصح أن نتصور اعتقادًا منعزلاً عن بقية مكونات عالم الذهن وعملياته ، أى محض اعتقاد خالص منفرد . وقد أشرنا، فى التعريفات التى تقدمت ، إلى ما يعنى أن النواة الضرورية لكل اعتقاد هى فكرة أو حكم أو قضية (وهذه كلها أوجه متنوعة لنفس الأمر)، فلا يكفى التصور المنفرد لقيام اعتقاد بشأنه، بل لا بد من ربط تصورين على الأقل معًا من أجل إمكان قيام اعتقاد بشأن الفكرة أو الحكم أو القضية التى تنتج عن ذلك.

ومن المفهوم أن الفكرة لا بد أن تحمل معنى ، وعليه فإن الاعتقاد يكون بشأن المعانى .

وقد قلنا إن الاعتقاد ظاهرة ذهنية ، وهو ، معاً ، حدث ذهنى وعملية واتجاه وميل وحالة ذهنية تفكيرية ومضمون ، كما أنه له محلاً وموضوعًا وتعبيرًا . ولعلنا نتصور الاعتقاد على طريقة عضوية ، فيكون له عناصر أصلية تنمو وتتحول عبر عمليات ، وتتكوّن فتُكوِّن كيانًا ذا تكوين، وكأن العلاقة هنا بين الحالة والمضمون كتلك التى بين القشرة والثمرة. أما إذا نظرنا إلى الاعتقاد بنظرة تجريدية، فكأنه يكوِّن علاقة معينة بين الذات وبين مضمون ذهنى معين له محل وموضوع، ويمكن التعبير عنه على هيئة قضية معينة ، أو قد يقف الاعتقاد عند مستوى الحالة الذهنية التفكيرية غير محددة المعالم تمامًا ولا المتميزة بوضوح عن ذلك المضمون، اللهم إلا من حيث التفضيل الأساسى الذى يظهر على هيئة التصديق النسبى لفكرة ما أو لمجموعة متسقة من الأفكار .

ولا يستطيع الذهن النظر إلى الاعتقاد من غير نظر جانبى إلى مقابله ، الذى

هو المعرفة ، وبينما يمكن أن تبدأ المعرفة أحيانًا من بعض الاعتقادات ، إلا أن المعرفة تظهر باعتبارها تفسير الإدراك الموضوعي في قالب من العلاقات السببية والمعاني الممكن التحقق منها موضوعيًا . ومن هذه الزاوية ، يصبح من الضروري للبحث الشامل المستقصي إيضاح علاقة الاعتقاد بمفاهيم ذات أهمية من مثل البرهان والبينة والدليل والمبرر والمؤشر وما شابه . وفي المقابل ، فإنه سيكون من المناسب التعرض لمسألة ذات طرافة ، وهي : هل يمكن للذهن قبول حكم أو قضية دون اعتقاد فيهما ؟ وهو ما يضع مسألة تداخل الاعتقاد مع قدر عظيم من محتويات الذهن التصورية والتفكيرية وعملياته . ومن نافلة القول أن عامل الاعتقاد يتشابك مع عوامل الإدراك والمعرفة والتوقع حتى في عمليات البحث العلمي بالمعنى الدقيق ، فضلاً عن عمليات الحياة اليومية العادية كقيادة السيارة وحل مشكلة ما إلى الرد على اعتراض في مناظرة فكرية . ولك أن تتخيل قائد السفينة ممسكًا بدفتها ، وستجد أن في ذهنه تقف معًا إدراكاتٌ ومعارفُ وتوقعاتٌ إلى جوار اعتقادات قد لا يحصى عددها ، بل لعل توقعاته نفسها أن تكون من جنس الاعتقاد ، وما التوقع العلمي ذاته ، وهو انتظار انطباق القوانين في المستقبل، إلا اعتقاد .

ولننظر الآن في سمات أساسية تتصل بجوهر الاعتقاد ، ثم في مفاهيم أخرى مما تدور من حوله أو تقف إلى جواره ، قبل أن ننظر إلى بعض جوانبه بشيء من التفصيل .

أ) أما عن الاعتقاد فينبغي توجيه الانتباه إلى ما يلي :

١ - كل اعتقاد يمكن النظر إليه على أنه وحدة واحدة لأنه يقابل حكمًا معينًا .

٢ - في كل إعتقاد تصديق نسبي لحكم بالوجود أو بوجود رابطة بين أمرين أو أكثر .

٣ - لا بد أن يكون كل اعتقاد متصلاً بشيء واحد ما على الأقل من أشياء العالم الموضوعي .

٤ – الجنس العام للاعتقاد هو « الحكم بغير برهان » ، ومنه يظهر على الترتيب بحسب درجة الاستيقان : التخمين ، الظن ، الرأى ، الاعتقاد ، التوقع ، الإيمان .

٥ – كل إعتقاد فيه شيء من تخمين ، ولكن الاعتقاد يتميز على التخمين بأن له من مظاهر القوة ما يدعو إلى تصديق مضمونه بدرجات .

٦ – كل إعتقاد هو ، فى مظهره الأخير ، خلق ذاتى، على غير حال الإدراك والمعرفة .

٧ – فى كل اعتقاد تتوارى أعداد من المسلمات والافتراضات تختلف عددًا ، ويمكن أن نقول إن فى كل اعتقاد شيئًا من افتراض .

٨ – كل اعتقاد يتكون بعد تدبر يطول أو يقصر .

٩ – لا برهان على الاعتقاد بالمعنى الاصطلاحى للبرهان ، ومن خواص البرهان القدرة على إجبار الأذهان الأخرى على قبول القضية موضوع البحث، وإنما قد يساند الاعتقاد إظهار لدلائل ومبررات ومرجحات .

١٠– كل اعتقاد فهو مؤقت من حيث طبيعته ، ولهذا فإن كل اعتقاد هو مما يمكن التنازل عنه أو تغييره أو تعديله من حيث المبدأ ، وإن كانت هناك اعتقادات قد تدوم مع الذهن طوال حياة الفرد المعين .

١١– كل اعتقاد هو أمر ذاتى دائمًا ، أى لا يكون إلا لنفس الشخص وله وحده، وقد يتشابه اعتقادان عند شخصين مختلفين ، أو قد يتطابقان من حيث منطوق تعبيرهما اللفظى، ولكن المضمون الذهنى لكل منهما عند كل من الشخصين يكون مختلفًا بالضرورة، فلا يمكن أن تتطابق جوانب نفس الاعتقاد ومراحل تكونه وطبيعته الذهنية ككيان داخلى عند شخصين مختلفين، وهذا على غير حال المعرفة العلمية .

١٢– فى كل اعتقاد ذرات تقل أو تكثر من التشكك .

١٣- كأن هناك فى كل اعتقاد ، إذا ما نحن شبهناه بحجرة، نافذة شبه مفتوحة للخروج منه .

١٤- كلما زاد عدد الوقائع الخارجية المشتركة التى يتصل بها الاعتقاد ، أو يعتمد عليها ، كلما زادت درجته من الموضوعية ويصبح أكثر اقترابًا من المعرفة التى سوف نقدم لها تعريفًا بعد قليل .

١٥- يكون الاعتقاد عقلانيًا أو غير عقلانى، أو أكثر أو أقل عقلانية، بحسب درجته من الموضوعية ومدى إتساقه مع القوانين العلمية فى عصر ما . وربما كانت العقلانية وجهًا مختلفًا للموضوعية .

١٦- الإعتقاد بطبيعته تكوين مرن منفتح ، ويمكن أن يتلاقى إيجابًا مع اعتقادات أخرى متسقة معه ، كما قد يتصادم ويتصارع مع اعتقادات مخالفة له عند نفس الشخص ، فيصير من الضرورى التخلى عن اعتقاد أو آخر .

١٧- لا صلة بين الاعتقاد والتخيل والتهيؤ .

١٨- فى كل اعتقاد درجة ما من درجات الثقة العقلية والاطمئنان الوجدانى والتأكد التدبرى ، ولكنه لا يصل أبدًا إلى اليقين . (قارن فى مقابل ذلك : «لا أعتقد » ، فهى حسم وجزم ، وفيها شىء من اليقين كثير) .

ب) المعرفة والعلم :

يمكن تعريف المعرفة بأنها إدراك منتبه منضبط لموضوع خارجى، أو كأنه كذلك، بحيث يمكن تكرار إدراكه أو إدراكه إدراكًا مشتركًا مع آخرين، وربما أمكن وضعه ، أى ذلك الإدراك ، فى صياغة كمية . فما يميز المعرفة هو أن موضوعاتها هى كيانات موضوعية تمامًا أو كأنها كذلك (إذا أريد أن يكون إدراك مضمونات الذهن وعملياته نوعًا من المعرفة) . أما « العلم » (الذى موضوعه

العالم الخارجى وكياناته وظواهره) إصطلاحًا فإنه تفسير الإدراك الموضوعى فى قالب من العلاقات السببية والمعانى (أما الرياضيات فلها شأن آخر) ، ويتميز العلم عن عموم المعرفة بأنه معرفة مكتملة التكون ونهائية ، وهى إما سببية وإما وصفية، وقد أقيم عليها البرهان، بحيث ينبغى أن ننسب إليها درجة عالية على سلم اليقين (المؤقت على الأقل) ، وهى تنتهى بالسماح بالفهم التام أو الكافى على الأقل .

جـ) التخمين والظن :

التخمين هو ميل إلى نسبة الصحة إلى بديل من بدائل الأحكام حول أمر لا يمكن معرفته يقينًا ، أى أنه تفضيل بغير إعتماد على مبررات ظاهرة أو بدون إثبات لمبررات . وأما الظن ، فإنه إثبات لرابطة بين أمرين أحدهما على الأقل مجهول أو لا يمكن الوصول إلى معرفته موضوعيًا وبالاشتراك مع الآخرين ، وذلك على أساس الترجيح والتفضيل تبعًا لمبررات يمكن الإشارة إليها، ويتميز الظن بأنه فكرة أو حكم يدرك مباشرة على أنه أمر مؤقت بالفعل وعلى نحو حال، وأن فيه كثيرًا من الشك ويمكن تغييره وأنه ليس حاسمًا ولا نهائيًا .

د) الرأى :

هو فكرة عن واقعة أو موقف يميل إليها صاحبها ميلاً قويًا (وهنا الفرق مع الظن)، ولكن دون الجزم بها، ومع قبول وجه للقوة لدى الرأى المخالف. وقد يكون الرأى خبريًا («أرى أن أصل الأبجدية اليونانية فينيقى» ، « أرى أنه وصل الآن، لأن هذه سيارته ») ، أو توقعيـاً (« أرى أن ثقب الأوزون حول الأرض سوف يتسع») ، أو تقديريًا (« أرى أن الشعر أعظم قدرًا من المقالة الأدبية» ، «أرى أنه من الأوفق والأسلم توقع الخيانة حتى من بعض حلفاء اليوم ») .

هـ) الإيمان :

هو قبول لاعتقاد أو لمجموعة من الاعتقادات المتصلة والمتسقة على نحو حاسم

نهائى لا يداخله إمكان لإعادة نظر أو تردد أو تشكك ، وبما ينفى عن الاعتقاد العادى طابعه الذاتي والمؤقت ويجعل منه مقابلاً ذهنيًا لوقائع كأنها موضوعية ، ولكنها غير ممكنة الإدراك الحسي المشترك أو البرهنة اليقينية المشتركة علميًا. فالإيمان من جنس الاعتقاد ، ولكنه يشكل نوعًا متميزًا ، وأهم ما يميزه هو انتفاء التشكك تمامًا نتيجة للحسم النهائى (فالإيمان، من بعض جوانبه، هو التسليم نهائيًا) . إن الإيمان قرين الاطمئنان التام، ولذلك فإن حالته تكاد توازى حالة اليقين المعرفى .

و) وهذه تعريفات لبعض المصطلحات الأخرى ذات الصلة :

١ - **التهيؤ** : من جانب الإدراك ، فإن التهيؤ إدراك غامض سريع ، يدوم عادة للحظات، وبغير تدقيق . وأما من جانب عمليات التفكير ، فإن التهيؤ حكم تصورى مفاجئ غامض سريع بغير تدقيق فى مبرراته ولا فحص لها ، وفى أغلب الحالات فإنه سرعان ما ينجلى أمره بأنه أقرب إلى التوهم، حيث يظهر أنه بغير أساس قوى . ومن حيث الأصل اللغوى، فإن التهيؤ ظهور هيئة ما ، أى شكل ما ، فى إشارة واضحة إلى الإبصار، ثم يؤخذ المعنى من ميدان الصورة البصرية إلى الادراك الذهنى . وبحسب الصفات المذكورة ، فإن التهيؤ بعيد الصلة عن الاعتقاد، ليس فقط لأنه يدخل فى نوع الادراك وما ينتج عنه من أحكام، بل وكذلك لأنه، بعد بعض الفحص ، يظهر على هيئة التوهم .

٢ - **التخيل والخيال** : التخيل هو تصور لصور متعينة ، ويكون مقصودًا بذاته وعلى هذه الصفة، بحيث إنه لا يدعى ابتداء صلة سابقة مع الوقائع وقوانينها، وقد يخالفهما قصدًا . والتصور هنا هو إدراك لعملية ذهنية حاضرة، وذلك من حيث هو عملية، أما مأخوذًا بذاته ككيان فإنه صورة فكرية لشىء، أو فكرة عن صفة أو علاقة أو غير ذلك، ونعود إلى معنى

العملية إذا أضفنا مفهوم الحضور، فعملية التصور هى حضور تلك الصورة أو الفكرة، مكتملة أو وهى بسبيل التكون، أمام الذهن .

وأما القدرة القائمة على التخيل، فإنها الخيال، وهو يقوم على ابتكار صور ذهنية، على درجات مختلفات من التجرد والتعين ، لا تقابل الواقع القائم المعروف لدى الذهن . فالمادة التى يعمل عليها الخيال هى صور ذهنية ، وبعضها قد يكون ذا أصل واقعى ، ولكن الخيال يقوم بعمل تكوينات جديدة من تلك الصور، وفى هذا يقوم الابتكار الحقيقى ، وإن كانت بعض الصور التى تتكون منها المادة المتاحة أمام قوة الخيال هى نفسها مبتكرة من إنتاج الخيال، وسواء أكانت صوراً شبه مجردة أو متعينة .

٣ - **الافتراض والفرض** : الافتراض هو مجرد إقامة فكرة بدون تصديق ولا تفضيل مع النظر إليها على أنها يمكن أن تقابل حالة أو علاقة بين أشياء . والفرض هو فكرة معروضة للقبول ، فهى فكرة مقترحة ومشروطة وتكاد تقوم بذاتها مع درجة ما من الميل ، المصطنع أو الفعلى، لتقديمها على أنها تقابل وقائع الأمور إذا استوفت شروطاً معينة، هى بصفة عامة شروط الاختبار والتحقق . وينتج الفرض عن عملية تفكر ذهنى محض، ويقوم فيها الخيال التصورى بدور بارز . وما أرى أنا أن الآخر يدعيه من أفكار يعلن أنها تطابق الواقع ، بينما هى مجرد فروض عندى ، وقد تصل إلى درجة التهيؤات ، فإنه يسمى «زعماً» و« ادعاءً» .

٤ - **التوقع** : هو اعتقاد له أوجه من القوة ، ويكون موضوعه حدوث أحداث فى المستقبل، إما بناء على سوابق قوية أو على اعتبارات ذهنية لها بعض الأساس الموضوعى .

٥ - **الاقتناع** : هو انحياز لرأى نتيجة لقبول ذاتى لدواعى تفضيله حسماً على رأى مقابل ، ويصاحب الاقتناع درجة معقولة من الاستقرار والطمأنينة .

٦ - **البرهان والدليل** : البرهان هو إقامة الدليل على صحة قضية ما ، أى على حقيقتها (أنها حقيقية) ، أى أنها مقابلة لوقائع موضوعية . وتتم إقامة الدليل أمام الذهن ، فيتم التسليم والتصديق . وتكون إقامة البرهنة على أشكال ثلاثة : البرهنة الرياضية (بارجاع القضية إلى مقدمات أعلى) ، والبرهنة التجريبية (بإظهار وجود الشيء أو الحدث أو الواقعة أو الصفة أو العلاقة فى العالم إن بطريق مباشر أو غير مباشر) ، والبرهنة الذاتية (حين يكون محض الظهور هو نفسه دليل الوجود ، كما هو الحال مع الذات) . أما الدليل ، فهو أمر أوضح من أمر آخر ويؤدى إليه ، وهو قد يكون شيئًا أو حدثًا أو ما شابه ، أو قضية . فالبرهان عمومًا ، أو قل على الأدق « البرهنة» ، هو إرجاع أمر إلى ما هو أوضح منه . (للبرهان لغويًا معانى أخرى ، أبرزها معنى « العلامة ») .

٧ - **التصديق** : هو اختيار حاسم لحكم ، بما يعنى النبذ الموازى لحكم مقابل أو مخالف .

٨ - **واقعة وحقيقة** : الواقعة أمر خارجى موضوعى مشترك يمكن أن يكون موضوعًا لإثبات أو تقرير . والإثبات نوعان : لفظى فى قضية ، وموضوعى ببيان أن الواقعة حدثت أو تحدث فى العالم بالفعل . أما الحقيقة ، فهى اسم لصفة تطلق على قضية أو مجموعة من القضايا يبرهن على أنها تقابل ما هو قائم موضوعيًا وعلى نحو مشترك بين سائر الأذهان .

٩- **المسلمة** : فكرة ننطلق من قبول صحتها مطلقًا ، وبدون برهنة عليها . وحين تكون المسلمة ظاهرة بذاتها ، ولا يمكن البرهنة عليها بشيء أعلى منها ، فإنها تسمى « البديهية » .

١٠- **الشك** : هو تردد فى التصديق ، لعدم اكتمال الأدلة أو المعارف المناسبة ، أو لوجود عناصر تؤيد القبول وأخرى تؤيد الرفض على نحو متقارب .

القسم الأول

مكـونات الاعتقاد

لكل اعتقاد جوانب أربعة على الأقل : فهو معًا ، وفى نفس الوقت أحيانًا، عملية ومضمون وحالة وتعبير لغوى ممكن . والاعتقاد يمكن النظر إليه من حيث إنه محض «عملية» يقوم بها الذهن ، وهو من هذه الجهة حدث يستغرق وقتًا وفيه مراحل ، وهذا هو معنى أنه «عملية» ، أى حدث زمنى موجَّهٌ يحتوى على خطوات، وسوف ننظر إلى هذا الجانب من الاعتقاد فى القسم التالى من هذه الدراسة ، حيث نقوم بدراسة تكون الاعتقاد وتحولاته . أما «مكونات» الاعتقاد على الدقة فإنها كونه حالة تفكيرية ذات مضمون ، أى أنه مضمون فى إطار حالة معينة ، وأما التعبير ، أى وضع الاعتقاد فى ألفاظ ، فإنه جانب قد يظهر لغويًا أمام الآخرين أو لا يظهر ، وإن يكن من الممكن أن يتم داخليًا فى باطن الذهن ، وهو على كل حال نتيجة الحالة المعينة وبيان وإظهار لمضمون الاعتقاد .

أولاً : الاعتقاد من حيث هو مضمون

إذا شبهنا الاعتقاد بحبة الفاكهة فإن مضمونه هو الثمرة الداخلية ، وكونه حالة بصفات معينة هو الغلاف الذى يغلف تلك الثمرة أو قد ينزع عنها . وكما أن الثمرة الداخلية تتكون هى ذاتها من عناصر ، فإن مضمون الاعتقاد له ، على الأقل ، هذه العناصر الثلاثة : محل وموضوع ومحتوى . ويمكن تعريف مضمون الاعتقاد بأنه عناصر الاعتقاد (المحل والموضوع والمحتوى) فى مقابل شكله الخارجى الذى هو التعبير عنه .

أ) محل الاعتقاد:

وتعريف المحل أنه الكيان الذى يتعلق به الاعتقاد. ففى مثال: «اعتقد أنه غاب بسبب مرض ابنته» ، يكون المحل هو ذلك الشخص الأب ، وفى مثال :«أعتقد أن الزعيم الفلانى كان مغامراً يعمل لحساب طموحه الشخصى» ، فإن المحل هو «الزعيم الفلانى». ولابد لكل تصور ذهنى ، أيًا ما كان، من محل، وكذلك الاعتقاد، فلابد له من كيان عينى أو تصورى ينصب عليه ، وهو الحد الأدنى والأولى من مادة الاعتقاد . ويعنى هذا أن الاعتقاد لابد أن يتعلق بوجود ما ، سواء كان عينيًا أو تصوريًا (وعلى نحوٍ ما من أنحاء التصور) . وسواء أكان الاعتقاد يشير إلى كائن أو كيانات أو أحداث خارجية (مثلما فى : «أعتقد أن هذه السيارة هى سيارة فلان» ، و«أعتقد أن السياسة الخارجية للملكة كليوباترا كانت تعبر عن مصالح مصر»)، أو إلى أحداث داخلية عن الذات والذهن صراحة أو ضمنًا (مثلما فى : «أعتقد أننى على وشك الانفجار فى وجه هذا الصفيق» ، أو «أعتقد أننى لو لم أكمل كتابة هذا الجزء الآن فلن أعود إليه إلا غدًا») ، فلابد من محل يقع عليه الاعتقاد ويتعلق أو يتصل به . وحتى لو ظهر أن محل الاعتقاد كان وهمًا (مثلما فى: «عروس البحر كيان خلقه الخيال الدينى قبل الخيال الشعرى») ، فإن وجوده أمام الذهن يجعل منه تصورًا على أدنى تقدير ، وبالتالى فإنه يكون كيانًا ما ذا صفات معينة (وكذلك الحال فى أحلام الكوابيس أثناء النوم ، وفيها جانب إدراكى وآخر اعتقادى وغيرهما) . وهكذا فإن محل الاعتقاد قد يكون خارجيًا عنى أو باطنيًا فىّ ، وقد يكون موضوعيًا أو تصوريًا محضًا .

ب) موضوع الاعتقاد:

محل الاعتقاد أمر محايد إذا أخذ بذاته ، ثم يأخذ الاعتقاد فى التشكل مع ظهور «موضوع الاعتقاد». وتعريف «الموضوع» ، كجزء من مضمون الاعتقاد، هو أنه «نسبة أمر أو رابطة إلى المحل»، كنسبة صفة أو علاقة على سبيل المثال. وفى

حالة : «أعتقد أنه غاب بسبب مرض ابنته» ، فإن الموضوع على وجه التحديد هو نسبة أمر إلى ذلك الشخص تفسيرًا لغيابه ، ومن هنا فقد يمكن أن يقال إن الموضوع على وجه أعم هو تعليل غيابه أو حتى مجرد غيابه ، وفى حالة الاعتقاد الخاص «بالزعيم الفلانى» المشار إليه ، فإن الموضوع هو نسبة صفة المغامرة على نحو معين إليه ، وفى حالة : «أعتقد أن هذه السيارة هى سيارة فلان» ، فإن الموضوع هو نسبة رابطة الملكية بين فلان وتلك السيارة . ومن الواضح أن الموضوع لا يزال محايدًا بعض الشىء ، وذلك لأنه فى الواقع نواة الفكرة أو الحكم أو القضية التى هى مركز الاعتقاد ، ولكن «الموضوع» يتميز عن «المحل» بأنه تكوين مخصوص ذو طابع تركيبى ويمثل موقفًا يتخذه الذهن نتيجة لعمليات إنتاج الفكرة والحكم ، على حين أن «المحل» أمر محايد تمامًا . وإذا أردنا تشبيهًا ، فإننا يمكن أن نقول إن المحل كالشىء الجماد ، بينما «الموضوع» جنين دبت فيه الحياة ولكنه لم يستو كائنًا حيًا على سبيل التمام بعد ، لأنه ينقصه «المحتوى» الذى يجعل منه إعتقادًا بإضافة التصديق على الفكرة والحكم، ثم يُغلف الكل «بالحالة» الاعتقادية التى تدمغ المضمون بكل عناصره (المحل ، الموضوع ، المحتوى) بدمغة نهائية ، وعلى درجة معينة ، تحدد هويته الذهنية ويظل محفوظًا فى الذهن على هذه الصفة .

إن «الموضوع» هو ، باختصار ، الفكرة ذاتها أو الحكم مجردًا ، أى من حيث هو محض ربط على نحو ما بين تصورين أو أكثر ، وإذا اتخذت الفكرة أو الحكم شكلاً لفظيًا، فإنه تظهر أمامنا «القضية». ومن نافلة القول أن موضوع الاعتقاد، أى فى النهاية الفكرة أو الحكم الذى يشكل نواة الاعتقاد ، يتخذ أشكالاً عظيمة التنوع وكثيرة العدد ، وربما لا يكون هناك إمكان لحصر أنواعه على التحديد ، ولكنه قد يكون محض وضع لرابطة ، وقد يكون قضية (وهى هى كما كررنا الحكم والفكرة ، ولكن من زوايا مختلفة) محتملة تنتظر التحقق منها ، أو مبررة

على نحو جزئى، أو مؤيدة ببعض الدلائل، أو تنطلق اعتبارًا من تأييد داخلى محض. إن الموضوع هو المسألة التى يتخذ الاعتقاد موقفًا منها بالتصديق أو الإنكار ، وبدرجات متنوعة من الطمأنينة والثقة . وإذا كانت هناك موضوعات للاعتقاد يمكن أن تكون موضعًا للبحث المشترك ، وبما يؤدى إلى التحقق الحاسم فى شأنها (ومن ذلك حالة كون السيارة س هى سيارة فلان أم لا) ، أو قد يكون التحقق الحاسم غير ممكن لتعذر الاتفاق (ومثاله حالة الاعتقاد المذكور فى شأن «الزعيم الفلانى» ، أو فى شأن قضية من مثل : «أعتقد أن الحضارة الغربية دخلت بالفعل مرحلة انهيارها») ، فإن هناك موضوعات للاعتقاد هى بطبيعتها غير قابلة لمحض إمكان التحقق المشترك منها ، سواء لسبب متصل بالموضوع نفسه ، إما مؤقتًا أو نهائيًا (ومثال ذلك موضوع عدد النيازك حول كوكب كذا ، أو اليوم المحدد لانتصار الملك مينا على أعدائه) ، أو لسبب وسائلى يتصل بقدرات أدوات المعرفة البشرية (وهنا يدخل كل ما هو «غيب» وما يتصل بالسرائر وما شابه) .

ويمكن أن نقول إن موضوعات الاعتقاد يمكن أن تتعلق بأشياء حسية أو بأمور غير حسية ، وأحيانًا ما يتداخل الحسى وغير الحسى معًا فى الأفكار التى تكون موضوعات الاعتقاد . ففى مثال الاعتقاد حول نسبية ملكية السيارة س إلى فلان ، يكون المحل محسوسًا ، ولكن تصور «الملكية» هو تصور غير حسى ، وكذا الحال مع كل ما هو اثبات لعلاقة أو تقديم لتفسير يربط بين أشياء حسية فيما بينها عن طريق تصور غير حسى . ويبدو أن الموضوع يكون حسيًا فى حالة نسبة صفة محسوسة على الأخص إلى محل الاعتقاد (كما فى : «أعتقد أن هذه الثمرة لم تنضج بعد») ، وربما كان الأمر كذلك ، أيضًا ، فى حالة نسبة الوجود إلى شىء محسوس . أما عند إقامة رابطة من نوع العلاقة أو من نوع التفسير ، فإن الموضوع يكون غير حسى (كما فى «أعتقد أن من أسباب انتصار حرب

أكتوبر ارتفاع درجة الرغبة فى إعادة الاعتبار إلى الذات عند الأمة المصرية»).
ولكن التحفظ واجب فى أمر ما هو حسى وغير حسى فى موضوع الاعتقاد : فحيث إننا قلنا إن الموضوع على الدقة إنما هو نسبة أمر إلى شىء أو إقامة رابطة بين شيئين ، أى أنه فى الحق فكرةٌ وحكم ، فإنه ينتج عن هذه المقدمة أن كل موضوع هو ، على الدقة ، غير حسى بل تصورى ، بحيث إن الحديث عن الحسى وغير الحسى إنما يعود ليختص بطبيعة المحل وليس بطبيعة الموضوع .

من جهة أخرى ، فإن سؤالاً هامًا يفرض نفسه : هل كل اعتقاد لابد أن يكون موضوعه معرفيًا وحسب ؟ إن الإجابة بالإيجاب عن هذا السؤال ينبغى أن يلحقها تخصيص ثم استكمال ثم استخراج لبعض النتائج .

فإذا كان حقًا ، فيما يبدو ، أن معظم موضوعات الاعتقاد معرفية ، إلا أنه من الأنسب أن نميز إصطلاحًا بين ما هو «إدراكى» وما هو «معرفى» ، مستخدمين هذا الاصطلاح الأخير بالمعنى الذى سنحدده بعد قليل ، ومدركين أن ما هو إدراكى هو أيضًا متصل بالمعرفة بمعناها العام . ومع ذلك فإنه من الأفضل تحديد الموضوع «الإدراكى» للاعتقاد بأنه ذلك الذى يتصل بالإدراك الحسى لمحل حاضر أمام الحواس من حيث وجوده وصفاته ، فيكون المقصود بالإدراك هنا هو «الإدراك الحسى» ، أما «المعرفى» اصطلاحًا فى هذا المجال فيقصد به ما يتعلق بمعرفة أمر ما من حيث صفاته غير المحسوسة وعلاقاته وتفسيره وما قد ينتج عنه من نتائج وما ننتظره له من توقعات ، وسواء كان هذا الأمر شيئًا محسوسًا (ومثال هذا الاعتقادات المتصلة بصلة الأرض بالشمس) أو تصوريًا (ومثال هذا كل الأحكام الفقهية المستنبطة من قواعد شرعية) . وهذا هو التخصيص الذى ينبغى إدخاله على التقرير العام الذى منطوقه : نعم ، إن معظم موضوعات الاعتقاد معرفية (بالمعنى العام الذى يدخل تحته فرعان ، واحد حسى وآخر غير حسى) .

أما الاستكمال الذى ينبغى أن يلحق بذلك التقرير العام ، فهو أن نعترف أن هناك موضوعات للاعتقاد قد لا تكون معرفية ، بل «تقديرية» فى طبيعتها . فإذا كان موضوع الاعتقاد معرفيًا فى قولى : «أعتقد أن ليما هى عاصمة بلد كذا»، فإنه «تقديرى» فى مثال : «أعتقد أن الحضارة الغربية فى إنهيار» ، كما فى مثال: «عندى أن إمحتب هو من بناة العقلانية المصرية القديمة» ، وفى مثال : «هذا الشخص لا أثق به» ، حيث لدينا هنا ثلاثة اعتقادات لا تقدم لنا «معارف» بل «تقديرات» (وهى التى تكون ما يسمى «بالآراء» ، لأن الرأى فى النهاية «تقدير» بمعنى الاقتراح ، والاقتراح الذى يخلق الجديد من الأنظار ، وفى هذا الإطار فإن كل المذهب الفكرى الذى اقترحه قاسم أمين ، على سبيل المثال ، هو مجموعة من الاعتقادات التقديرية ، أى من «الآراء») . ومع ذلك ، فإن هناك طائفة من موضوعات الاعتقاد تقف موقفًا وسطًا بين ما هو «معرفى» وما هو «تقديرى» ، آخذه من هذا بطرف ومن ذلك بطرف آخر ، تلك هى الموضوعات المتصلة بالتوقعات المستقبلية لموجودات العالم وأحداثه . فإذا أطلق أحدهم فكرة عن توقع انتشار مرض «نقص المناعة المكتسب» فى إفريقيا جنوب الصحراء الكبرى بسرعة أكبر من سرعة انتشاره فى أمريكا الشمالية ، فإن هذا يكون توقعًا واعتقادًا ، ولكنه يكون أميل إلى جانب الموضوع المعرفى ، أما إذا قال قائل إن انتشار هذا المرض فى أمريكا الشمالية سيكون من عوامل الإسراع بتفكك المجتمع الأمريكى ، فإن هذا يكون إعتقادًا تقديريًا أكثر منه معرفيًا .

أما استخراج نتائج ذلك التقرير العام المشار إليه ، وبعد تخصيصه واستكماله ، فإنه يظهر فى القول إن كل ما هو اختيارى ، يخص الذات المختارة وحدها، لا يمكن عده من موضوعات الاعتقادات . ذلك أن من جوهر الاعتقاد أنه يتعلق بأمور يمكن أن يشاركنا فيها الآخرون ، ولهم أن يعلنوا موافقتهم أو رفضهم على نحو يؤثر على كيان الاعتقاد المعين عندنا .

أما إذا كان الاختيار والتفضيل لا يخص الآخرين ولا يسمح بتدخلهم إثباتًا ونفيًا ، فإننا لا نكون معه بإزاء «اعتقاد» بالمعنى الاصطلاحى ، وإن كان ذلك الاختيار والتفضيل حدثًا ذهنيًا هو الآخر ونضفى عليه ثقة وتأكيدًا ونطمئن إلى سلامته نوعا من الاطمئنان . وهكذا فإن قولى : «أعتقد أن شراب المانجو أشهى من شراب البرتقال» ليس اعتقادًا وإن بدأ بفعل «أعتقد» ، لأننى لا أتقدم بهذه الفكرة إلى الآخرين باعتبارها إخبارًا عن أشياء فى العالم المشترك ، بل إلى نفسى وعن نفسى وحسب . وعلى هذا ، فإن كل الأحكام الجمالية ليست من باب الاعتقادات ، بل من باب التقديرات . ولكن المشكلة الحقيقية تقوم فى صدد الأحكام الأخلاقية ، بل والمبادئ الأخلاقية ذاتها التى نؤمن بها أو لا نؤمن ، ونقيم بناء عليها أحكامنا الأخلاقية ، لأنه يصعب أن نساوى بين الأحكام الأخلاقية والأحكام الجمالية بأن نقول إنها جميعًا ذاتية تمامًا ، حيث إن الأخلاق تتصل بالضرورة بالسلوك أمام الآخرين ومن حيث ما نتوقعه من سلوكهم بإزائنا ، باعتبار أننا وهم أعضاء فى جماعة ما واحدة . ومن الأفضل تأجيل فحص هذه المسألة إلى حين بحثنا التفصيلى ، فى موضع مختلف ، عن البحث فى الاعتقاد هذا ، حول طبيعة الأخلاق .

جـ) محتوى الاعتقاد :

محتوى الاعتقاد ، وهو هو قلب الاعتقاد ، هو التصديق بدرجات على موضوع الاعتقاد ، أى على الفكرة والحكم المطروحين أمام الاعتقاد فى صدد محل معين . وعلى سبيل التوسع ، واستنتاجًا مما سبق قوله للتو ، فإنه يمكن القول بوجه أعم إن محتوى الاعتقاد هو الحكم بعد التصديق عليه ، أو على الأدق هو الحكم مصدقًا عليه ، وإن كان التعبير الأصح هو أنه التصديق على الحكم كما بدأنا بالقول . وانفصال المحتوى عن الموضوع ، واعتباره قلب الاعتقاد حقًا ، يظهر من محض مراجعة صياغة قضية الإعلان عن الاعتقاد : «أنا أعتقد أن كذا كذا...» ،

حيث إن جملة «كذا كذا» هنا ، وهي تمثل الفكرة والحكم موضوع الاعتقاد ، متميزة بوضوح عن «أعتقد» التي تشير إلى ما نسميه إصطلاحًا «محتوى» الاعتقاد . وجملة أو قضية «كذا كذا» هي ذاتها حكم ، لأنها تربط بين طرفين أو أكثر برباط ما ، وبالتالي فإن الصواب هو أن محتوى الاعتقاد هو حكم بتصديق حكم ، أي أنه حكم على حكم . إن الاعتقاد هو حكم بتصديق حكم ما على درجة ما من درجات التصديق وبشروط خاصة ، وذلك من حيث إنه يقيم رابطة التصديق مع ذلك الحكم الأول الذي هو موضوع الاعتقاد .

وتعبيراً عن كون «المحتوى» هو قلب الاعتقاد وجوهره ، وعن تميزه عن «موضوع» الاعتقاد ، فإننا يمكن أن نقول إصطلاحًا إن التصديق أو المحتوى هو «المُعْتَقَدُ» ، بينما الفكرة والحكم موضوع الاعتقاد هو «المعتقد فيه» ، على حين أن المحل هو «المعتقد بشأنه» .

إن ذلك التصديق هو أول ما يجعل من الاعتقاد ظاهرة حية في الذهن ، في مقابل حياد نسبي «للموضوع» وحياد تام «للمحل» ، ثم تأتي «الحالة الاعتقادية»، التي سنأتي إليها من بعد ، لتضفي درجة ما من درجات الدفء والنشاط على تلك الظاهرة الحية التي ينتجها التصديق في الذهن . وقد سبق أن أشرنا إلى أن «الحالة الاعتقادية» هي المحيط الذي يحيط بالمحتوى ، وأن «المحتوى» أو التصديق هو إضافة نوعية على «الموضوع» الذي يحكم على ناحية معينة من «المحل».

وننهي هذه المقدمة الاصطلاحية في شأن محتوى الاعتقاد بالإشارة إلى مسألة ليست بذات قدر قليل ، وتستحق أن يقف أمامها الباحثون المنطقيون بعض الوقت ، وهي مسألة التمييز بين «أعتقد أن» و «أعتقد في» . وكلا التعبيرين موجود في لغتنا العربية ، كما في مثال «أعتقد أن الخديو إسماعيل منفيًا كان يمول جريدة كذا»، وفي مثال : « أعتقد في أمانة قاسم أمين» ، بينما لا يبدو لنا أنها تسمح بوضع مفعول مباشر أمام فعل «أعتقد» ، كما تفعل بعض اللغات

الأجنبية (ويكون المقصود فى هذه الحالة الأخيرة هو «أصدق فلانًا أو كذا ...») . والرأى عندنا أن تعبير «أعتقد فى» هو تنويع لتعبير «أعتقد أن» ، بحيث يمكن تحويل كل عبارات التعبير الأول إلى عبارات يستخدم فيها التعبير الثانى. أما فى التعبير الدينى «أومن بـ....» فإنه يتحول إلى معنى الإيمان بالوجود أو بالصدق .

والآن ، ماذا يضيفه «التصديق» على الدقة ؟ أى : ما طبيعة «محتوى» الاعتقاد؟ التصديق من الصدق ، ومعه ينال الحكمُ القبولَ القوى بدرجات ، وتسقط عنه صفة الحياد، التى تكون لما هو مجرد «وضع» ذهنى ، ويصبح من مقتنيات الذات التى من المنتظر منها أن تدافع عنه ، لأنه أصبح ينسب إليها وأصبحت هى مما يعرف به . وقد سبق أن أشرنا إلى أن التصديق هو الذى يضفى الحياة على الحكم حين يتحول إلى حالة الاعتقاد ، وهو ما يعنى أن التصديق يضفى طابعًا ذاتيًا على الحكم ، بمعنى أنه يصبح علامة على الذات ، من جهة، وأنه، وقد أصبح على هيئة الاعتقاد بعد التصديق عليه ، من خلق الذات على الحقيقة . ويسمح لنا هذا أن نتخذ موقفًا واضحًا من مسألة هامة : فإن المشترك بين شخصين ، فى حالة تشابه الاعتقاد بين ذهنين ، ليس هو «المحتوى» التصديقى الذى نحن بصدده الآن ، إنما هو «موضوع الاعتقاد» ، أى الحكم باعتباره وضعًا موضوعًا أمام الذهن لقبوله والتصديق به أو لا ، وذلك لأن جانب التصديق ذاتى تمامًا ، أى يخص الشخص المعين وحده ، بل ولا يمكن له أن ينقله إلى آخر ، تمامًا كما أنه ليس باستطاعته النفاذ إلى قلب اعتقاد الآخر ، الذى هو التصديق ، حتى وإن اشتركا فى اعتقاد نفس الحكم أو الموضوع الاعتقادى . بعبارة أخرى ، فإن قسم «يعتقد» فى عبارة : «أ يعتقد أن كذا كذا ...»، ذاتى تمامًا وخاص مطلقا ، بينما يمكن الاشتراك فى قسم «أن كذا كذا...» مع آخر وآخرين .

إن هذه السمة التى تنتج عن طبيعة «محتوى» الاعتقاد هى التى تفتح الباب واسعًا أمام «نسبية» الاعتقاد الضرورية ، فضلاً عن ذاتيته ، بالمعنى الذى أشرنا

إليه منذ سطور ، وخصوصيته . ونقصد بالنسبية هنا معنى معينًا : وهو أن جانب التصديق ، أي طبيعة المحتوى الاعتقادى على الدقة ، لا تكون إلا بالنسبة إلى ذهن معين ، حتى وإن اشترك آخرون فى اعتقاد حكم معين مشترك فيما بينهم ، هو «موضوع» الاعتقاد . ولما كنا قد قلنا إن التصديق أو «المحتوى» هو قلب الاعتقاد ، فإننا يمكن أن نتوسع لنقول على التعميم إن اعتقادى لا يكون إلا بالنسبة إليّ وحدى ، أما الذى قد أشترك فيه مع آخرين ، فإنه ليس «المُعْتَقَدُ» ، وهو هو التصديق والمحتوى، بل «المعتقد فيه» وحسب. إن «المعتقد» نسبى وخاص وذاتى ، أما «المعتقد فيه» فإنه يمكن الاشتراك فيه بين عديد من الأشخاص . ولعل أبرز الحالات التى يمكن التمثيل بها على هذا الوضع هو حالة المحاكمات الجنائية ، حيث يكون كل من المتهم ومحاميه وشاهد النفى مشتركين فى اعتقاد أن المتهم لم يكن فى موقع الجريمة عند ارتكابها (وربما زاد الأمر ليكون «معرفة» عند المتهم إذا كان بريئاً حقًا) ، ولكن محتوى اعتقاد كل منهم يختلف بالضرورة عن محتوى اعتقاد الآخر فى ذلك الحكم ، وربما كان الأمر على درجات فيما بينهم ، والحال كذلك عند المدعى بالحق المدنى ووكيل النيابة القائم على الادعاء العام وشاهد الاثبات فيما يخص محتوى اعتقاداتهم المشتركة . وعلى ذلك ، فلربما كان من الأصوب أن نقول إن المشترك بينهم إنما هو «المعتقد فيه» وليس «الاعتقاد» على الدقة ، وأن نقول على الأدق «نفس المعتقد فيه» وليس «نفس الاعتقاد» .

وينتج عما سبق نتيجة هامة ، وهى أنه إذا كان معنى الحكم موضوع الاعتقاد قابلاً للتحديد إلى درجة كبيرة ، لأنه فى النهاية سيظهر على هيئة «قضية» ذات حدين أو أكثر ، فإن معنى التصديق أو المحتوى الاعتقادى غير قابل للتحديد الدقيق ، وإنما هو كيان يشوبه إختلاط ما أو تردد أو عدم وضوح الحدود ، وكأنه من ماء يتحرك دومًا ويرتفع هنا وينخفض هناك حينا بعد حين . ولعل هذا الجانب أن يظهر فى تعدد الأفعال الدالة على الاعتقاد ، بصفة عامة ، بدرجات

مختلفة وعلى أوجه متنوعة ، من مثل : أعتقد ، أرى ، أظن ، يظهر لى ، يبدو لى ، تراءى لى ، حسبت ، وغير ذلك ، وفى تعدد الأدوات المتصلة به ، من مثل : ربما ، لعل وأمثالهما . ونفس هذا الجانب هو الذى يجعل الحدود دقيقة ومتحركة ما بين الاعتقاد وما يدور من حوله مما هو قريب إليه ، من مثل التخمين والشك وما شابه . وربما أمكن لقائل أن يقول إن فى كل اعتقاد شيئًا من الوهم ، بل وشيئًا من اللا اعتقاد ، حيث إن فى كل اعتقاد شيئًا من «تقدير» ، وهو أمر متحرك وقابل للخطأ .

وهناك سؤال ينبغى وضعه فى وضوح ، وإن لم يكن من الممكن الإجابة عنه فى وضوح مماثل : هل كل شىء ، أى كل الأفكار والأحكام والقضايا ، قابل للاعتقاد ؟ أى : ما هى الأمور التى لا يمكن الاعتقاد فيها (على وجه أو آخر)؟ وفى داخل المجموعة الممكنة الاعتقاد فيها ، ما هو أساس التمييز بين القابل للاعتقاد فيه وغير القابل ، وما درجات ذلك؟ إن هذه الأسئلة تتصل بمواقف واقعية نقول فيها أحيانًا : «لم يخطر على بالى للحظة واحدة أنه يمكن أن يفعل ذلك» ، أو : «لم يكن من المعقول أن أتصور للحظة واحدة أنه ....» . ويمكن أن توضع تلك المسألة على صياغات مختلفة ، فقد نقول «الإمكانية الاعتقادية» أو «المقبولية الاعتقادية» أو «المعقولية الاعتقادية» . ولا نبحث هنا هذا الأمر بالتفصيل ، وإنما ينبغى أن يضاف إلى مجاله مفاهيم من مثل «المبرر» و«المسوغ» وما شابه .

ولعل الخلاصة لكل ما سبق هى أن نقول إن الاعتقاد ، بسبب طبيعة «محتواه» التصديقى ، هو أمر حى وذاتى وخاص ونسبى ، وأنه قابل للتأرجح ويتسم بالمرونة بالضرورة .

ثانيًا : الاعتقاد من حيث هو حالة ذهنية

الاعتقاد حالة ذهنية تنتمى إلى مجال التفكير، وتقوم بعملياته القوة التفكيرية أو التصورية فى الذهن . والتعريف العام «للحالة» هو أنها ما يكون عليه تشكل

الذهن فى لحظة معينة . والاعتقاد حالة لأنه، أولاً، حدث ذهنى ما أن تبدأ عمليات تكوينه وحتى يُستقر عليه ، ولأنه، ثانيًا، يستغرق مدة زمنية قد تطول وقد تقصر ، بل إنه خبرة تفكيرية عند إنشائه ، حيث تختلط وتتداخل وتتابع على نحو أو آخر عمليات تفكيرية من قبيل التساؤل والتقدير والترجيح والتشكك والتردد والتأرجح والميل والحسم والاختيار والقرار وغيرها ، بل ويجب أيضًا إضافة عمليات إدراك حسى ممكن والتذكر والتخيل ، فضلاً عن جانب التفسير الجوهرى . والحق أن المجال العام للحالة الاعتقادية مجال واسع تعددى وتفاعلى ، حيث تجد الذات والذهن والشعور والوعى والتفكير والفكر والعقل والتذكر والتخيل والاستنتاج والتصور والفكرة والحكم والقضية والانعطاف والتفضيل والقبول والميل والاتجاه والقطع والحسم والتقدير والاختيار والقرار والتردد والتأرجح والحرية التصورية وأجهزة الذهن وقواه وعملياتها والامتداد الزمنى والفعل والحدث والتغير والتبدل والتعديل والتحول والتركيب والتحليل والاستقرار والاطمئنان والوقوف والتأكد والثبات والمبرر والمسوغ والمرجح ، وأضداد كل ذلك وغيره ، مما لم نضع على ترتيب مقصود .

والتصديق ، أى الحكم بتصديق الفكرة والحكم الأصلى ، هو فعل حسم محدد، ويتم بذاته بضربة واحدة ، ولكن ما قبله وما بعده هو حالة ذهنية ذات امتداد زمنى أوسع وتمثل مساحة أكبر من الشعور ، وذلك كله عند تكوين الاعتقاد، أما بعد تكوينه واستقراره فى الذهن فإنه يستمر لفترات قد تطول بسنين العمر البشرى كله ، وهنا أيضًا فإنه حالة ذهنية ذات امتداد زمنى وتحتل، عند ظهورها أو عند تذكرها ، مساحة ما من الشعور فى الذهن . ويبرز فى الحالة الاعتقادية كونها قبولاً أو رفضًا ، ويعرف كل بشر أن كلاً من القبول والرفض حالة ذات امتداد ما وليست مجرد فعل ذهنى تصورى حاسم (كما الحال فى فعل طرح ٥ من ٢٣ والنتيجة ١٨) ، وبعد القبول أو الرفض عند

الإنشاء ، يظهر جانب الالتصاق بحكم التصديق واستمرار تأييده وحمايته ، وذلك إذا ما استمر الاعتقاد قائمًا بدرجة أو بأخرى .

والاعتقاد من حيث هو حالة يتضمن أنه يعتمد ليس فقط على حالتى الإجمالية فى وقت تكوينه ، بل وكذلك على مجمل تجربتى خلال كل ما سبق من حياتى .

هذا عن جانب «الحالة» فى الاعتقاد بوجه عام . ولكن كيف تكون هذه «الحالة» الاعتقادية على التحديد ؟ أى : ما هى صفتها أو صفاتها الجوهرية ، إن لم نقل «كيفها» ؟

يمكن أن نقول ، إيجازًا ، إن محتوى الحالة الاعتقادية هو الاطمئنان وما لَفَّ لفَّه، تدعمه بطانة وجدانية مناسبة ، كما أنه كذلك انفتاح مستمر ، وميل بدرجات. ولنفصل بعض الشيء فى هذه السمات المترابطة المتداخلة .

ما من شك فى أن أهم سمة للحالة الاعتقادية هى الاطمئنان ، أى وجود حد أدنى من الاطمئنان إلى التصديق على الحكم ، أى غلبة الإيجاب على السلب (وهو هنا يتمثل فى التشكك) ، ولو تساوت درجتا الاطمئنان والتشكك ، إذن لظهر أمامنا التردد ، ولا يكون هناك اعتقاد مع التردد ، وإن حدث التردد فى بعض الأحيان أثناء مراحل تكون الاعتقاد الأولى . ويعنى الاطمئنان هنا علو درجة التثبت من التصديق على درجة الاتجاه نحو إعادة النظر فيه . ولكن الاطمئنان هو أول عنصر وجدانى يضاف إلى عملية تكوين الاعتقاد ، وهى التى كانت، حتى الآن ، ذات عناصر تصورية وتفكيرية وحسب . وإذا كان التشكك تصوريًا على الأغلب ، فإن مقابله الوجدانى هو التخوف ، وهو الذى يظهر فى قول الكثيرين حول بعض الأمور : «قلبى غير مطمئن لهذا» ، فى مقابل قولهم : «اطمأن قلبه» (ولعل أصل هذا التعبير الأخير هو النص القرآنى : ﴿ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ ﴾ ، (آل عمران : ١٢٦) ، ويكتشف كاتب هذه السطور فى لحظة كتابتها أن فى الآية القرآنية ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ ﴾، (الرعد

٢٨) تأييدًا وتثبيتًا لوجهة النظر التى نعرضها هنا ، حيث يأتى الاطمئنان بعد الإيمان، الذى هو هنا مقابل التصديق ، وبهذا يطمئن قلب كاتب هذه الكلمات بعد اعتقاده الأولى فى سلامة الموقف الذى قدمته السطور السابقة) . وما من ريب فى أن الاطمئنان يكون على درجات بحسب مبرراته ومسوغاته . ومادام هذا الاطمئنان ذا طبيعة وجدانية ، فإننا نستطيع أن ندرك لم لا نستطيع أن نتصور أن الحاسب الآلى (على نحو ما نعرفه فى بداياته فى أيامنا هذه) يمكن أن تكون له اعتقادات ، وإنما تكون لديه مدخلات منوعة واستنتاجات معرفية وحسب ، ولا يستطيع أن يطمئن إليها ولا أن يتخوف بشأنها .

والحق أنه لا غرابة فى تداخل بطانة وجدانية مع تكوين الاعتقاد ، وذلك تطبيقًا لمبدأ كلية الذهن الذى أشرنا إليه فى أماكن أخرى . فالذهن بكل مكوناته وحدة واحدة ، وليست فى الذهن وحسب مدركات بأنواعها ومعارف وأفكار ومعتقدات ، بل إن فيه أيضًا وجدانيات ومشيئات وقوى تتجه نحو العمل والفعل ، وهى جميعًا تتداخل وتتفاعل فى إطار الذهن والذات الواحدة الموحدة . ولن نفصل هنا فى جوانب البطانة الوجدانية التى تكون للاعتقاد ، ونكتفى ببعض الإشارات الأساسية. ذلك أن الاعتقاد ، فى تكونه واستقراره ، يتأثر بالخصائص العامة لشخصية الشخص صاحب الاعتقاد ، وبميوله الأساسية على الأخص ، وذلك من حيث اتجاهه نحو التفاؤل أو التشاؤم وبسرعة التصديق عنده المرتبطة بمدى قوة الروح النقدية لديه ومدى ميله نحو التشكك ، هذا فضلاً عن نتائج مجمل الخبرات السابقة من ناحية ، ونوعية حالته الوقتية عند تكوين الاعتقاد . أضف إلى ذلك تأثير تصور الشخص عن مصالحه وأحكامه السابقة التى استقر عليها ، ومن الملاحظ أن الأم المحبة لابنتها يصعب عليها تكوين اعتقادات سلبية حول سلوكها مهما بلغت القرائن من قوة الدلالة . وتتضح أهمية تأثير البطانة الوجدانية من جهة ، ومجمل الخبرات والأحكام السابقة من جهة أخرى ، عندما

ننظر فى مثال وجود شخصين مختلفين أمام نفس الموقف ، حيث من المتوقع أن يختلف اعتقاد كل منهما بشأنه عن اعتقاد الآخر ، إن وجوداً وعد ما ، وإيجاباً وسلبًا ، وإن قوة وضعفًا بدرجات . ويدخل فى مجال البطانة الوجدانية للاعتقاد محض قيام الاهتمام أو عدمه ، ففرق بين صاحب مصلحة يكون ذا تكوين وجدانى معين وخبرات وأحكام معينة ، وبين آخر له ضد ما للأول ، ثم بينهما وبين الملاحظ المحايد الذى لا يعنيه الموقف المعين فى شىء . والحق أن التوجه نحو تكوين اعتقاد بشأن مسألة أو موقف ما يفترض حداً أدنى من الاهتمام ، وهو صورة دنيا من صور «المصلحة» . وأحيانًا ما يرتفع دور البطانة الوجدانية إلى درجة عليا ، إلى جوار دور العمليات التصورية التفكيرية الأساسية ، عند تكوين الاعتقاد ، وذلك فى حالة الاعتقادات التى يتم تكوينها فوريًا أو بسرعة شديدة فى المواقف المفاجئة التى تحتوى على عناصر تهدد كيان الشخص المعين أو تهز أركان أحكامه المستقرة على نحو غير منتظر ، أو فى المواقف التى لا يكاد تتوفر فيها عناصر موضوعية يمكن الاستناد إليها فى تكوين الاعتقاد . ومثال ذلك إمكان قول أحدهم : «ما أن ظهر المتهم ، حتى رأيت فى عينيه أنه مذنب» ، حيث نكون هنا بإزاء حدس فورى ، قامت فى تكوينه البطانة الوجدانية لذلك الشخص بدور حاسم ، وذلك إلى جوار خبرته طوال حياته السابقة عن هيئة البرئ وهيئة المذنب وكيف تكونان .

وقد سبق أن قلنا إن من سمات الاعتقاد عند تكونه المرونة ، وهو ما يسمح لنا بأن نقول بأن الاعتقاد ، وقد تكون ، يصبح منفتحًا بالضرورة . ويرتبط بهذا الانفتاح أن من العناصر التكوينية للاعتقاد أنه «ميل» ، والميل يكون بالضرورة على درجات . ولنتحدث عن نتيجة كون الاعتقاد منفتحاً أو لا : إن النتيجة الكبرى لانفتاح الاعتقاد هو أنه يبقى دومًا قابلاً للتأرجح ، أى أن التصديق قد يقل أو يزيد ، وذلك نتيجة لمرونة التصديق كعنصر جوهرى فى تكوين الإعتقاد ، كما أن كل اعتقاد يكون قابلاً لإعادة النظر فيه دومًا .

والتأرجح غير التردد . فالتردد لا يكون إلا عند مستوى الشروع فى إصدار التصديق على موضوع الاقتراح ، ويعنى أن دوافع التصديق تتوازن على التقريب مع دوافع عدم التصديق ، وفى حالة استمرار هذا الوضع مع وجوب إصدار حكم فإن النتيجة سوف تكون أقرب إلى التخمين منها إلى الاعتقاد . أما التأرجح فهو يكون بعد إصدار التصديق وتكون الاعتقاد ، ويقصد به الموقف المتغير بعض الشيء من مدى قوة ذلك التصديق ذاته ، ثم مدى درجة الاطمئنان إليه ، صعوداً وهبوطاً . إن كل اعتقاد يحمل معه قدراً ما ، يقل أو يزيد ، من التشكك فيه ، ودواعى الشك ذاتها تتفاوت ما بين قوة وضعف . إن وجود التأرجح هو نتيجة لكون الاعتقاد ، حتى بعد تكونه واستقراره ، يستمر وله صفة المحاولة من أجل «التحقق» من صواب الفكرة والحكم موضوع الاعتقاد . إن الاعتقاد يحتفظ دوماً بطابع «المحاولة» ، وما يقلل من ظهور حالة التأرجح هو القوة النسبية للمبررات والمسوغات وما شابه . وربما لا يكون من المغالاة في شيء أن نقول إن كل اعتقاد يحتوى على شيء ما من «اللا اعتقاد» ، أو قل إن كل حالة اعتقادية هى «حالة اعتقاد بأكثر من كونها حالة لا اعتقاد» . وعلى ذلك فلا يمكن لأى اعتقاد أن يقال إنه «يقينى» ، ولا أنه مطلق ولا أنه نهائى تماماً .

والاعتقاد يصبح ، بعد استقراره ، اتجاهاً وميلاً . أما الاتجاه ، بوجه عام ، فإنه حالة ذهنية معينة (بالقبول أو الرفض أساساً) بإزاء مضمون تصورى أو ذهنى أو شيء أو كائن خارجي ، ويكون الاتجاه ميلاً إذا ظهر على هيئة القبول المتسارع البارز المعتاد . ومن هذه الجهة ، فإن الاعتقاد يدل على طريقة للنظر معينة فى الذهن ، كما أنه يظهر مجدداً على هيئة الحالة الزمنية الممتدة . ومن حيث إن الاعتقاد ميل ، فإن تشبعه ببعض العناصر الوجدانية يظهر من جديد ، ويظهر كذلك أن الاعتقاد من حيث هو حالة يتميز نوعاً من التميز ، ولو على سبيل اعتبارى ، عن الاعتقاد من حيث هو مضمون . وقد سبق أن شبهنا العلاقة بين

الحالة والمضمون كالعلاقة فى حبة الفاكهة بين القشرة والثمرة ، حيث للقشرة وجود متميز بعض الشىء عن وجود الثمرة ، ولكن حبة الفاكهة ، وهى تقابل الاعتقاد مأخوذًا ككل ، لا تكون كذلك إلا بالثمرة والقشرة جميعًا . ويبدو أن عنصر «الحالة» فى الاعتقاد هو الذى يميز الوضع الإنسانى ، على حين أن «الحاسب الآلى» لا يمكن أن تكون له اعتقادات ، ليس فقط لأنه ليس هو الذى يقوم بالتصديق بعد المداولة وربما بعد التردد ، بل وكذلك لأنه يفتقر بالكلية إلى إمكان حضور «الحالة» الاعتقادية بمحتوياتها المختلفة التى نحن بصدد الحديث عنها الآن . والحق أن الذات ، كتكوين كلى ، تتدخل بقوة فى صنع الاعتقاد ، وأن سمة «الذاتية» ظاهرة وبارزة فى الاعتقاد أكثر منها فى أى جانب آخر من جوانب الإنتاج التصورى التفكيرى .

ونأتى أخيراً إلى جانب وجود «درجات» فى الاعتقاد . ومرجع الدرجات يقوم فى مدى الإطمئنان إلى التصديق ، أى مدى قوة الاعتقاد والثقة فيه والتأكد منه . ولعل من المظاهر الملموسة لوجود درجات اعتقادية أن هناك العديد من الألفاظ الاعتقادية التى أشرنا إلى أهمها ، ومنها أعتقد وأرى وأعتبر وأظن ويبدو لى وما شابه ، كما يقال «أعتقد تمامًا» و«على الأغلب» و«مع شىء من التحفظ» وغير ذلك مما هو قريب . وربما كانت أدنى درجات الاعتقاد ، بل هى تكاد تخرج عن حدود الاعتقاد ، هى درجة التخمين الخالص ، وهى أقرب ما تكون إلى الرهان على المصادفة (وينبغى للبحث المستوفى أن يتعرض لمكان مجموعة الزعم والادعاء ولمجموعة الافتراض فى كل ما سبق ، كما أن عليه المقابلة بين الاعتقاد وعدم الاعتقاد مطلقا ، وأن ينظر فى الاعتقاد فى النقيض ، وتعليق الاعتقاد ، ومدى إمكان مفهوم «الاعتقاد المشروط») . ويمكن الإشارة السريعة الموجزة لمعايير الاختلاف بين درجات الاعتقاد على نحو ما يلى :

١- مدى درجة التصديق (تفكيريًا) .

٢- مدى درجة الاطمئنان (تفكيريًا ووجدانيًا) .

٣- مدى عدد «المعارف» المتصلة بالوقائع التى يدور من حولها الاعتقاد .

٤- نوعية المحل والموضوع .

٥- نوع الوصف المعطى للاعتقاد : أهو إثبات لوجود أم وصف أم تفسير ...

وفى نهاية هذا التناول للاعتقاد من حيث هو «حالة» ، يصبح من المناسب الإشارة إلى طبيعة الفرق بين حالة الاعتقاد وحالة المعرفة (أو العلم) . والفرق الصارخ هو وجود الاستقرار القوى الذى يقترب من اليقين فى حالة المعرفة بالمعنى الدقيق (أى العلم)، ووجود الترجيح وحسب ، أى انتفاء اليقين أصلاً ، فى حالة الاعتقاد . وقد كررنا أنه لا يمكن وصف الاعتقاد ، من حيث هو اعتقاد ، باليقين (وفى هذا يختلف الاعتقاد عن «الإيمان» الذى يصبح هكذا نوعًا قائمًا بذاته) . والمقصود باليقين هنا التأكد التام على المستوى الذهنى ، أى قيام الحسم والقطع التامين (ولا يهمنا هنا التمييز بين المعرفة الرياضية ، حيث لا يمكن أن يقوم فى شأن ميدانها اعتقاد أصلاً ، لأن كل مسائلها إما محسومة بالفعل أو قابلة للحسم فور القيام بعملياتها قيامًا سليمًا فضلاً عن اعتبارات أخرى تتصل بطبيعة تكوين الموضوعات الرياضية ، وبين المعرفة الطبيعية عن العالم) . إن هذا يعنى تنافى المعرفة والاعتقاد من الأساس ، فليست هناك «معرفة اعتقادية» ، لأن المعرفة إما أن تكون يقينية ، بالمعنى المشار إليه للتو ، أو لا تكون «معرفة» (أى علمًا) . ومع ذلك ، فإن المعرفة قد تنطلق من اعتقادات تتحول، بعد عمليات مناسبة ، إلى معارف ، وقد يلبس اعتقاد (مثل : «أعتقد أن هذا الذى يأتى من بعيد هو فلان») ثوب المعرفة من حيث الظاهر ، ولكنه ليس معرفة فى الحق . ومرة أخرى : فإن الاعتقاد من حيث جوهره يحمل التشكك فيه فى داخله ويقبل إمكان الخطأ ، بينما المعرفة بطبيعتها تنفى ، من الأساس ، الشك فيها لحظة إطلاقها . ولن نتوقف هنا ، وكما أشرنا للتو ، عند قول من قد

يقول إن كل معرفة للعالم ، وبما فى ذلك بالطبع العلوم الطبيعية مهما دقت أدواتها ، إنما هى اعتقادات وحسب . إننا نحتاج إلى اليقين وإلى مادون اليقين إذا كان ذلك الأخير يؤدى إلى مصلحة فى السلوك والأداء ، ولعل فى هذا تلميحًا إلى أن سؤال «الصحة» (أو الصدق) يتعلق بالمعرفة بأكثر من تعلقه بالاعتقاد ، وهو الذى يرتبط به سؤالا «المصلحة» و«النفع» ، حيث يبدو لنا أننا محتاجون فى سلوكنا العادى فى العالم ومع الآخرين إلى الاعتقادات المتناسبة مع المواقف المختلفة (أى «الصالحة») وإلى تلك النافعة المؤدية إلى النجاح والنتائج الإيجابية وإلى الآثار المفيدة .

ثالثًا : الاعتقاد كتعبير

الاعتقاد، أساسًا ، أمر ذهنى داخلى ، ولكنه، شأنه فى هذا شأن كل ما هو تفكيرى ، يمكن أن يصاغ لغويًا وأن يوضع فى ألفاظ (وندع جانبًا هنا إمكان التعبير غير اللفظى عن الاعتقاد بحركات الجسم وأعضائه وبأوضاعه) ، وتصبح القضية الملفوظة تعبيرًا خارجيًا عن الاعتقاد ، أى أنها تصبح الاعتقاد من حيث هو تعبير. وهناك عدد هام من اعتقاداتنا لا يحتاج إلى أن يظهر على هيئة التعبير اللفظى . ونحتاج إلى التعبير عن الاعتقاد عند الاتصال بالآخرين بوجه خاص . وحيث إننا هنا فى هذه الدراسة التأسيسية لا نعالج إلا أبرز مسائل كل جانب من جوانب الاعتقاد ، فإننا نكتفى فى صدد جانب «التعبير» بالإشارة إلى المواقف التالية :

١ – تثير الصياغة اللفظية للاعتقاد مشكلة إمكان قصورها الضرورى الدائم عن أن تمثل الاعتقاد الداخلى من حيث سائر مكوناته وعناصره ، أى مشكلة التساوى بين الاعتقاد الداخلى والتعبير اللفظى عنه . ويبدو أن هذا التساوى غير ممكن أصلاً ، لأن التعبير بقضية فى كلمات عن اعتقاد داخلى حى متشعب الخيوط يشبه قولنا إن الصورة التى أضعها على البطاقة المدنية

تمثلنى تمامًا ومن كل الجوانب ، وهو خطأ واضح . وأحيانًا ما يحدث أن نرى أن التعبير اللفظى عن الاعتقاد لا يفهم عند الآخرين اللذين يتلقونه على النحو الذى نراه نحن صحيحًا ، فنضطر إلى القول : « ليس هذا هو ما أقصد» ، أو : « ليس كذلك تمامًا ... » ، أو ما شابه من تعقيبات .

٢ – ليس من الضرورى أن يبدأ التعبير اللفظى عن الاعتقاد بكلمة « أعتقد أن »، فهناك كلمات أخرى كثيرة غيرها تقابل درجات الاعتقاد وأنواعه المختلفة، من جهة ، كما أنه كثيرًا ما يحدث أن نلقى بالقضية الاعتقادية على نحو مباشر ، مثل : « الحضارة الغربية سارت بانتظام على طريق التحلل منذ حرب عام ١٩١٤م» ، أو : «أصبحت الآلة الخطر الأعظم على الإنسان»، أو : «سيأتى فلان فى موعده » ، وما شابه .

٣ – يمكن أن يختلف التعبير اللفظى عن نفس الاعتقاد بحسب الشخص الذى يوجه إليه الخطاب ، وفى حالة الاشتراك بين أفراد عديدين فى نفس الموضوع الاعتقادى فإننا يمكن أن نتوقع تفاوتًا فى تعبيرهم اللفظى عنه .

٤ – إذا أردنا الدقة ، فإن علينا أن نميز بين التعبير اللفظى الداخلى، أى داخل ذهن صاحب الاعتقاد ، والتعبير اللفظى الخارجى فى مواجهة الآخرين، لأن التصور العام الذى عرضنا له فى كل الصفحات السابقة يؤدى إلى ضرورة وجود فكرة أو حكم أمام الذهن للتصديق عليها ، أى إلى ضرورة توافر الحد الأدنى من وضوح الحدود التى يُشد بعضها إلى بعضها الآخر حتى يتم التصديق على ربطها معًا ، ونظرًا للارتباط الوثيق ، وإن لم يكن تامًا ولا كاملاً، بين الفكر واللغة ، فإننا نتوقع أن كثيرًا من اعتقاداتنا تكون مصاغة، حتى فى داخلية الفكر ، على هيئة لغوية ، أو ، على الأقل ، أن يكون معظمها، بل كلها ، قابلاً لإمكان صياغته صياغة لفظية داخليًا .

٥ – يظهر من كل ما سبق أنه ليست هناك ضرورة حتمية للتعبير الموضوعى عن

الاعتقاد ، وهو ما يعنى قيام عدم التزام بين الاعتقاد من جهة والإخبار عن الاعتقاد من جهة أخرى .

٦ - يمكن أن يكون التعبير اللفظى عن الاعتقاد مناسبة للانتباه إلى واقعة أن كل اعتقاد، بل وكل فكرة من الأساس ، تقوم على افتراضات عديدة ، وقد لا تكون جميعها موعياً بها .

رابعًا : نظرة عامة إلى مكونات الاعتقاد

إن الاعتقاد تكوين مرن متعدد الجوانب ، ولكنه كذلك كيان كلى وموحد . إنه فى نفس الوقت مضمون وحالة وتعبير ، كما سنتحدث فى القسم التالى عن فعل الاعتقاد حال تكونه ، أى عن الاعتقاد من حيث هو عملية . فهناك ، إذن ، أوجه أربعة للإعتقاد ، ولكنها متضامنة متصلة ومترابطة . وينبغى دائمًا وضع الاعتقاد فى إطاره المعين وفى مجاله الأكبر ، وهو من هذه الناحية ظاهرة حية من ظواهر الذهن، وكل اعتقاد هو جزء متكامل من منتجات نفس الذهن المعين . وكما نطبق مبدأى الكلية والوحدة على نفس الذهن، فإننا ينبغى أن نطبقهما على كل اعتقاد. ثم علينا الصعود من بعد ذلك إلى الذات نفسها صاحبة الذهن ، فالذات ، فى النهاية، هى صاحبة الاعتقاد والمسئولة عنه والملتزمة بنتائجه . ذلك أن لكل اعتقاد سوابقه وفروضه من جهة ، ولكن له أيضًا مغازيه ونتائجه من جهة أخرى . ولقد كررنا فى السابق أن كل اعتقاد يعتمد على مجمل تجربتى بقدر تأثره بحالتى اللحظية وقت تكونه . ومرة أخرى ، فإن كل اعتقاد هو خلق من الذات ، وهو ذاتى من هذه الجهة ، كما أنه ذاتى من حيث إنه يخصنى أنا ، وقد أعبر عنه أو لا أعبر .



القسم الثانى

تَكَــوُّنُ الاعتقاد

يمكن أن نقـول إن الاعتـقـاد هو فكرة حول فكرة ، حيث إنه حكم بالتصـديق على فكرة سـابقة ، فهو فكرة تجمع بين تصـورين ، ولكن التصـور الثـانى إنمـا هو فكرة بكاملها . ومن حيث إنه فكرة ، فإنه يشترك فـى صفـة العمليات التى تكونه مع مـا يكوِّن الأفكار عمومًا . ونريد هنـا أن نشـير إلى بعض النقـاط التى تخص العمليات التى تدخل فى تكوُّن الاعتقـاد ، أى الاعتقـاد من حيث هـو عملية لإنشـاء المعتَقَد.

لا حاجة لأن نؤكد على أن الاعتقاد يظهر فى موقف معين يتميز إما بنقص المعرفـة أو بالحـاجـة إلى التفسـير السـريع أو مـا شـابه . فتكون هنـاك ، إذن ، «حاجة» إلى الاعتقاد بسبب الافتقار إلى المعرفة أو العلم ، أى إلى اليقين المؤكد . وحيث إن اليقين قليلاً مـا يكون متـوفرًا ، فـإننا نفـهم لم كـانت مـعظم مكونات وحدات الذهن عن العـالم الخـارجى من قـبيل الاعـتـقـادات . ومن المعتـاد أن طلب استجلاء أمر مـا فـى الموقف المعين يوضع عـادة على هيئـة سـؤال أو أسئلة، وأنه يتم استكشـاف عـدد من البدائل تختلف كثرة وقلة بحسب عدد من العوامل ، ثم تتم المداولة الذهنيـة التى توزن فـيـهـا القـوة النسـبـيـة للمـبـررات والمسـوغـات والمرجحات لكل اعتقاد ممكن . وقد يأخذ التوصل إلى اعتقاد ما ثوان معدودات ، وقد يستغرق سنينًا .

ونعـود إلى سـؤال : لم يظهـر الاعـتـقـاد ؟ ونقـول : فى كل مـرة لا يكون فى مقدورنا أن نمتلك البرهان التـام القـابل لنيل الإجمـاع من قـبل الآخـرين ، أى البرهان الموضوعى ، ولا يكون لدينا اليقين ، فإنه لا يكون أمامنا غير الاعتقاد .

فالاعتقاد ، من هذه الناحية ، كأنه معرفة ناقصة ، أو هو ، على الأدق ، وسط بين المعرفة واللامعرفة ، وإن كان من نوع مختلف عن نوع المعرفة . وقد نضطر إلى الأخذ باعتقاد ما تحت ضغط سلطة ما من السلطات البشرية بأنواعها، فنكون هنا أقرب إلى المعرفة غير المباشرة، حيث إننا بالخضوع لسلطان تلك السلطة نأخذ بمعرفتها ، ولكن على سبيل الاعتقاد (كل ما نتعلمه فى المدارس ومن الكتب يكون عندنا على سبيل الاعتقاد) . إن الاعتقاد ، بوجه عام ، هو بديل المعرفة، وبؤس القوم أن يُهيأ لهم أن اعتقادهم إنما هو المعرفة (أو العلم) . وأحيانًا ما تتوفر لنا المعرفة اليقينية (ومنها تلك التى تكون كذلك على المستوى الذاتى) ، ولكنها لا تكفى لتغطية سائر أطراف الموقف ، فنضطر إلى استكمالها بالاعتقاد المناسب . ومن قبيل ذلك أن أرى رأى العين (معرفة يقينية) فلانًا وفلانة يتناجيان على نحو حميم ، فأكمل هذا ، طلبًا للتفسير ، بأنهما حبيبان . وينبهنا هذا المثال إلى أن كافة إدراكاتنا الحسية والعقلية يمكن أن تدخل كعناصر فى الموقف الذى يؤدى إلى تكون الاعتقاد، وأن موضوعات الاعتقاد يمكن أن تكون حسية أو غير حسية، وأنه يمكن للحدس الفورى أن يؤدى إلى قيام الاعتقاد، أى إلى قيام حكم بالتصديق على فكرة لا نملك الدليل القاطع على صحتها ولا نستطيع البرهنة عليها موضوعيًا أمام الآخرين .

ولعله لاح من ثنايا ما سبق أن الاعتقاد ليس هو الذى يصل إلينا أو ما نستقبله ، على نحو ما يحدث مع الوقائع والحقائق الضرورية ، بل نحن اللذين نصل إليه ، بل إننا نحن اللذين نصنعه ، وهو ما يفسر أننا ، فى الموقف المعين الواحد، نجد من يكون اعتقاداً ما ومن يكون اعتقاداً مضاداً ومن لا يكون أى اعتقاد، رغم أن الوقائع المطروحة تكون ذات الوقائع أمام هؤلاء النفر الثلاثة . وفى مقابل أننا نحن اللذين نصنع الاعتقاد، فإن هناك واقعة أننا نكون فى العادة، وكما ألمحنا من قبل ، فى حاجة إلى الاعتقاد ، ليست فقط للاعتبارات التى ذكرناها منذ قليل ، بل وكذلك لأسباب حيوية محضة ، وأهمها جميعًا

المحافظة على حياتنا والتى يتفرع عنها العديد العديد من الأحكام المتصلة بسلوكنا ، ما عظم منه وما ضؤل، ومنه أن أحكم بأن هناك حفرة ما على الطريق أمامى، وأصدق على هذا الحكم ، فأقوم بالإلتفاف يمنة أو يسرة ، أو غير ذلك ، من أجل تفاديها . ويدخل فى إطار الاعتبارات الحيوية لتكوين الاعتقاد ضرورة السرعة فى اتخاذ القرار فى بعض المواقف ، حتى وإن لم تتوافر المعلومات اللازمة سائرها، واعتماداً على ما يتوافر منها بأى قدر، ثم نستكمله بالاعتماد على الخبرة المكتسبة، حتى نطلق حكماً سريعاً مناسباً صالحاً فى ساعة العسرة.

ويبدو أنه من الضرورى فى كل اعتقاد أن تنطلق عمليات تكوينه ابتداء من «مثير» ما فى الموقف المعين ، هذا الموقف، الذى قد يكون خارجياً، فى العالم، أو داخلياً، فى إطار الذهن حصراً، وذلك المثير تتنوع أشكاله تنوعاً عظيماً، فقد يكون حاجة ما أو طلباً للفهم والتفسير أو تذكراً أو إدراكاً حسياً أو غير ذلك . وفى كل الحالات، وكما فى المعرفة، فإننا دوماً فى الاعتقاد ننتقل من أشياء أو أمور إلى أخرى . وتتميز عمليات تكوين الاعتقاد بأنها أكثر تعقيداً وتنوعاً من عمليات الاستدلال على نتيجة معينة إبتداء من مقدمات محددة ، بحيث إن «مقدمات» الاعتقاد ، فضلاً عن مثيراته ، تتنوع تنوعاً كبيراً، وربما لا تكون جميعها موضوعة فى بؤرة الوعى . ويعنى هذا كله أن الاعتقاد أغنى وأكثر تعقيداً بكثير من محض القضية .

والمعتاد أن تستغرق عملية تكون الاعتقاد بعض الوقت ، حيث من النادر أن يفرض اعتقاد ما نفسه علينا ، إن أمكن استعمال هذا التعبير ، على الفور ، بل العادة أن يوضع الأمر أمام الذهن لفترة من الزمن يأتى فيها الاعتقاد ببطء عبر مراحل تكونه حتى يستقر . والمعتاد أيضاً أن يجد الاعتقاد تدعيماً، إما من اعتقادات أخرى أو من معارف أو من اعتبارات تصورية محضة، من مثل الإتساق الداخلى والمعقولية، أو من اعتبارات عملية ونفعية ، ويتقوى الاعتقاد إذا رُبط إلى مجموعة سابقة من الاعتقادات أو المعارف المتصلة بميدانه . وفى هذا

الإطار فإن السوابق المشابهة والمتكررات والنماذج المجربة تقوم بدور فى قيام الاعتقاد وفى تسهيل عمليات تكوينه . ويمكن أن نتصور أن اعتقاداً كبيراً ، أى متسع المجال، يمكن أن تتولد عنه اعتقادات أصغر كثيرة العدد فى صدد أمور جزئية ، فإذا حددنا مثلاً اعتقاداً معيناً بشأن دوافع قبول التدخل الأمريكى فى وقف إطلاق النار فى حرب أكتوبر لعام ١٩٧٣م ، نتجت عنه كثرة كثيرة من الاعتقادات المتسقة معه بشأن عشرات القرارات والمسائل والتفسيرات التى تخص إجراءات وأشخاصاً وتدبيرات مستقبلية .

ونشير أخيراً إلى ثلاث مسائل . الأولى، أن عمليات تكون كل اعتقاد تتنوع بحسب عوامل كثيرة تتصل بالموقف واللحظة وغير ذلك ، وعلى الأخص بموضوع الاعتقاد ، الذى قد يكون قضية محتملة بحسب التحقق المستقبل ، أو قضية مبررة ببعض المبررات ، أو قضية مؤيدة باعتقادات أخرى، أو قضية مؤكدة داخليًا ، وغير ذلك . المسألة الثانية ، أنه من الصعب تحديد أداة ذهنية نوعية تقوم على تكوين الاعتقاد ، إنما هو الفكر عموماً القائم عليه فى إطار الذهن ككل وفى إطار الذات ككل. أما المسألة الثالثة ، وهى ذات طرافة خاصة ، فإنها تضع مشكلة إمكان التصنع فى الاعتقاد. والتصنع قائم فى القول، حين أقول قولاً لا يعبر عن حقيقة ما فى ذهنى ، والظاهر أن المسألة تحتاج إلى فحص خاص، من زاوية الإيهام الذاتى أو خداع النفس وغير ذلك .

أخيراً ، فإن عمليات الاعتقاد تظهر وكأنها مفروضة علينا فرضًا فى معظم لحظات حياتنا الذهنية وفى أثناء اتصالنا بالعالم وبالآخرين، بحيث إنه إذا كان الشكاك قد وضعوا سؤال : هل يمكن أن نعرف ؟ فإن السؤال الواجب فى حالة الاعتقاد هو : هل يمكن ألا نعتقد ؟

والآن ، وقد تكون الاعتقاد ، فإن المنطقى أن ينضم كل اعتقاد جديد إلى مجموعة من الاعتقادات التى تتسق معه أو تتآلف من حيث المجال أو المحل أو غير ذلك. ويمكن أن نتصور مجموع اعتقاداتنا مرتبة على هيئة نظام تراتبى ،

وعلى هيئة تقسيم على أسس من معايير مختلفة ، بحيث يمكن أن تستطلع بحوث قادمة هذا السؤال : هل هناك « منطق للاعتقادات » يقابل « منطق القضايا »؟

وقد قلنا إن الاعتقاد تكوين زماني ، وقد يستمر سنوات عديدة ، وهو ما ينبهنا إلى زاوية « تحولات الاعتقاد » ضمن إطار « حياة الاعتقاد » بوجه أعم . ومفهوم « التحولات » جدير بالإنطباق على الاعتقاد ، لأننا اعتبرنا الاعتقاد تكوينًا حيًا زمانيًا ومرنًا ، ولهذا كله فإنه قابل للاستقرار والثبات وللتغير والزوال سواء بسواء. ولقد سبق أن أشرنا إلى أن شيئًا من التشكك يتصل دومًا بالاعتقاد أو يقبع فى جوفه ، ومن المفهوم أن تكوُّن الاعتقاد يتم ، فى إطار المداولة التفكيرية ، بين شد وجذب ومقاومة وانطلاق وتردد واندفاع. إن سائر اعتقاداتنا قابلة لشكل ما من أشكال التحولات ، من حيث القوة والضعف ، والبروز والانطواء ، والحدة والليونة ، والتعدل والاستكمال ، إلى درجة الاختفاء إما بالضمور أو بالانقلاب التام عليها أحيانًا ، وقد يقضى على بعضها بالإعدام عند التحقق من بطلانه . ولعل ميدانا الاعتقادات الدينية وتلك الفكرية أن يكونا أبرز ميادين التحول فى الاعتقاد ، ولدينا الأمثلة التاريخية على التحول إلى دين أو التحول عنه ، وعلى التحولات التى لحقت بالمعتقدات السياسية بأنواعها . ولابد للمرء أن يكون ذا حس نقدى عال حتى يكون قادرًا على تعديل اعتقاداته أو تغييرها أو التخلي عنها بالكلية ، وهو ما يعتمد على قبول قيام ما ينقض الاعتقاد فى أمانة ونزاهة ، وهو أمر ليس بالسهل ، ولقد احتاجت الكنيسة الكاثوليكية فى أوربا المسيحية مئات السنين لكى تغير من اعتقاداتها فى صدد مكان الأرض فى الفضاء الكونى . وأسباب التحولات، بأنواعها، كثيرة ، ولا نعرض لاستقصائها فى هذه الدراسة التأسيسية ، ولكن هذا الموضوع يثير مسائل أسس الاعتقاد وأسباب قوته ومدى قوة المبررات وضمانات الاعتقاد واعتماد الاعتقادات بعضها على بعض آخر وتراكمها ونتائج هذا التراكم ومدى إتساقها فيما بينها وتأثير المعارف الجديدة ومحض عامل مرور الزمن ، وغير ذلك .



القسم الثالث

بعض سمات الاعتقاد الخاصة وتأثيره

نتناول ، أخيرًا، بعض السمات المميزة للاعتقاد ، من مثل أنه خلق ذاتي ونسبيته ومرونته وزمانيته وتدرجه وتنوعه وغير ذلك ، إلى جوار الإشارة إلى مكانه في الذهن بوجه عام وتأثيره ، بالرغم من سبق ذكر جوانب من هذه السمات من خلال ما سبق من صفحات .

١ - إذا كانت كل فكرة وحكم خلقاً من الذهن ، فإن الاعتقاد بوجه خاص يتميز بأنه «خلق ذاتي» ، لأنه ، من جهة ، يدل على الذات التي تكونه أكثر من دلالته على العالم الموضوعي ، ولأنه تتداخل في تكوينه بعض العوامل الوجدانية إلى جوار العوامل التصورية التفكيرية الخالصة . ونقول ، على التحديد ، إن الاعتقاد خلق ذاتي من حيث التصديق ودرجة الاطمئنان اللتين يسبغهما الذهن على موضوع الاعتقاد، مع التصديق ، وعلى مجمل مضمونه، مع الحالة الاعتقادية، التي يتغلف بها الاعتقاد . وقد سبق أن قلنا إننا لا نتلقى الاعتقاد ، على نحو ما نتلقى أو نستقبل المعلومات الحسية عن العالم الخارجي وعن جسمنا ، بل إننا نصل إليه، ونضيف هنا أن ذلك الوصول إنما هو في الحق صنع إلى درجة غالبة ، ويكاد الاعتقاد أن يتشابه مع المشيئة من حيث إنها خلق خالص من جانب الذهن ، مع هذا الاختلاف القوي : أن الاعتقاد كثيرًا ما يتحدث عن العالم ، على نحو أو آخر . ولما كان الاعتقاد خلقًا ذاتيًا، فإنه بعيد عن أن تكون له المكانة المجردة التي لكثير من الأفكار والمعارف ، ويصبح ، على العكس ، دالاً في المحل الأول، ليس على العالم، بل على موقف واتجاه للذهن وعلى طريقة للنظر خاصة به ،

بل وعلى « أسلوب » يتميز به الذهن والذات . ونستطيع أن نذهب إلى أبعد من هذا ، وتأسيسًا عليه على التحديد ، ونقول إن الاعتقاد يدل على صاحبه بأكثر مما يدل على الأشياء التى يتحدث عنها . وينتج عن سمة الخلق الذاتى أيضًا أن الاعتقاد يمكن إخفاؤه عن الآخرين ، ولكن فيه أيضًا جانبًا من عناصر موضوعية ، ولذلك فإنه يمكن نقل « المعتقد » إلى الآخرين . وتتضمن كثيرٌ من الاثباتات السابقة أن فى الإعتقاد جانبًا وجدانيًا يعوز ، وينبغى أن يعوز، المعرفة الموضوعية . ولذلك ، فإنه إذا كان ممكنًا إشتراك الكثيرين فى المعارف، فإنه لا يمكن ، اصطلاحًا، إشتراكهم فى ذات الاعتقادات «نفسها»، اللهم إلا من حيث « موضوع الاعتقاد» أو « المعتقد فيه» . ويظهر هنا ، مرة أخرى، أن الاعتقاد أمر ذاتى . ونستطيع أن نقول إن اعتقاداتى تصبح جزءًا حميمًا منى، على عكس الحال مع معارفى الموضوعية بأنواعها . وما دامت الاعتقادات خلقًا ذاتيًا، فإنها لا تكون موحدة ولا مقننة ولا «معلبة» يمكن نقلها من ذهن إلى ذهن وكما هى . أخيرًا ، فإن قمة الخلق الذاتى كسمة للاعتقاد تظهر فى اعتقاداتنا أثناء النوم ، وهى ، بطبيعتها، لا تدل فى شىء على العالم الخارجى ، بينما كثيرًا ما يشير الاعتقاد إلى العالم الخارجى، ولكن من منظور ذاتى .

٢ - حيث إن كل اعتقاد هو تكوين مرن ، فإنه قابل للتحول بل وللنقض، ولهذا فإنه يلزم تدعيم الاعتقاد بعد استقراره حينًا بعد حين، وعلى هذا الضوء نفهم القول السائر فى ميدان الاعتقاد الدينى : « اللهم قو اعتقادى» . إن الاعتقاد يظهر على مسرح الشعور على أنه حالة مسيطرة ، ولكنها تميل دومًا إلى التفتت ، ولهذا وجب تقويتها بين الحين والآخر .

٣ - مع اليقين والحسم التام فى المعرفة (أى العلم) تُغلق دائرةُ المسألة المعينة موضوعها، أما مع الاعتقاد فإن الباب يبقى دائمًا مفتوحًا ولا تُغْلق الدائرة فى أى وقت مهما علت درجة الاطمئنان الاعتقادى . ولهذا، فإن أى اعتقاد

يبقى نسبيًا من حيث ادعاؤه الصحة ، وكلما علت درجة الروح النقدية عند الشخص كلما زاد حسه بنسبية اعتقاداته هو ذاته ، ولقال دومًا ، في مجاله، المقابل لما يقوله الفقهاء دومًا عند انتهاء أقوالهم : « والله أعلم » . ولأن الاعتقاد نسبي دائمًا وقابل للخطأ ، فإنه لا مجال للقول بوجود اعتقادات فى مجال علم الرياضيات لأنه يمكن دائمًا فيها، ومع توافر الأدوات المناسبة، حسم صحة القضية أو خطئها نهائيًا وفورًا .

٤ - نتيجة لمرونة الاعتقاد وانفتاحه وذاتيته ، فإنه يصير أعظم مجليً للحرية التصورية للذهن ، ويمكن مقارنة الأخذ باعتقاد ما ، أحيانًا، بالقيام «بمخاطرة » فكرية قد تصيب وقد تخيب .

٥ - لا يوجد اعتقاد ضرورى ، لأن أى اعتقاد يمكن ، من حيث المبدأ، التنازل عنه أو رفضه أو إظهار بطلانه .

٦ - إن أحد مصادر أهمية الاعتقاد أنه يقوم بدور المعرفة اليقينية (العلم) حيثما لا نستطيع الوصول إليها، وهو ما يحدث فى أكثر الأوقات . إن ما يقدمه لنا الاعتقاد هو بديل الحقيقة . ويبدأ التجنى فى الظهور حين نتوهم أن بديل الحقيقة هو الحقيقة ذاتها .

٧ - إن الاعتقاد ليس مجرد حكم ذهنى ، بل إن له قوته فى العمل وفى توجيه كثير من جوانب حياتى الذهنية والنفسية، حيث يقوم بدور بارز من حيث إنه قد يكون دافعًا أو موجهًا نحو القيام باختيارات أو بأفعال . ومن جوانب فن الحياة الإنسانية حسن استخدام اعتقاداتى واعتقادات الآخرين أو سوء استخدامها . وتأثير الاعتقادات لا يظهر فى العمليات وحسب، بل وكذلك فى التصوريات بأنواعها ، ومنها الإدراك الحسى ذاته ، ويمكن أن نقول فى اطمئنان إن الاعتقاد ذو دور حاسم فى ظهور الأشياء على النحو الذى تظهر لنا عليه . ومن هذا إلى القول بأن الاعتقاد يلون صورتنا عن العالم، أو صورة العالم عندنا ، لا تقوم إلا خطوة واحدة .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ملحـق

كراسة أفكار وأسئلة فى شأن الاعتقاد

نثبت هنا بعض الأفكار والأسئلة المتتالية، وإن جمعت أحيانًا فى مجموعات، وهى تتناول جوانب مختلفة من الاعتقاد. وتعد هذه الكراسة على سبيل الملحق والإضافة معًا إلى بحثنا الخاص بالاعتقاد، وحيث إن التحضير لكتابة هذا البحث استمر على مدى عدة سنوات ، فإن هذه الكراسة قد تحتوى على مواقف مختلفة بعض الشيء عما إنتهى إليه تحرير ذلك البحث المشار إليه ، بسبب المراجعة والمداولة والتعديل عبر تلك الفترة الزمنية الطويلة الممتدة من أولى ملاحظات المشروع حتى تحرير البحث نهائيًا فى بداية صيف ١٩٩٩م ، فإذا وجد اختلاف ما ، فالمعتمد يكون هو المقرر في ذلك البحث، وإن كان من الممكن لمن شاء أن يدافع عن المواقف التى ستحتويها أفكار هذ الكراسة .

أ) تلاقى الاعتقادات وتراتبها :

١ - من المتوقع اتساق اعتقادات نفس الشخص حول نفس المجال، واتساق اعتقاداته حول شتى المجالات . ومن الواضح أن مرجع هذا الاتساق هو وحدة الذات والذهن وانتظامهما .

٢ - إذا وضعت مجموعة اعتقادات لكل شخص فى منظومة كاملة، فعلى أى أساس سيتم تنظيمها وتراتبها ؟

٣ - التوقع والتنبؤ شكلان من الاعتقاد القوى، والفرق بينهما أن التنبؤ يعتمد على معطيات وقواعد معرفية أغزر وأقوى ، وينتظر أن يتم التحقق منه وشيكًا، وعندها يتحول من تنبؤ واعتقاد إلى معرفة وعلم، بينما ليس للتوقع مثل هذا الحظ، حيث التوقع يحمل فى داخله إمكان ألا يتم التحقق منه .

٤ – يبدو أن الوعد لا ينتمى إلى عائلة الاعتقاد ، لأنه إظهار لمشيئة ، وذلك من جهة الواعد ، ولكن تحقق الوعد يمكن أن يكون موضوعًا لاعتقاد من جانب الموعود له .

٥ – على النظرية المفصلة فى الاعتقاد أن تميز على التفصيل بين الاعتقاد والمعرفة، وأن تبين الفروق بين درجات الاقتناع والثقة والتأكد وغيرها، وأن تظهر طرائق تدعيم الاعتقاد المختلفة، والعوامل المختلفة التى تساعد على رسوخه .

٦ – هل أقول فى شأن الاعتقاد : إننى أملكه أم أحوزه أم أنه عندى وحسب ؟

٧ – هل يمكن تصور قيام اعتقاد فى اعتقاد ، ومعرفة لاعتقاد، واعتقاد فى معرفة ؟

٨ – ما هى سبل التشكك فى الاعتقادات المستقرة ؟

٩ – ما الذى يؤدى إلى « جمود » الاعتقاد ؟

ب) أنوا الاعتقادات :

١ – ينبغى محاولة وضع تنظيم واضح لأنواع الاعتقادات حسب معايير .

٢ – ما تفسير غزارة عدد الإعتفادات عند البعض من الناس دون البعض الآخر؟

٣ – الاعتقاد ، على التعميم ، يكون فى شأن الحقيقة (من حيث الوجود للأشياء أو من حيث الصواب للمعارف أو الأخبار) .

٤ – لا يمكن أن يكون هناك اعتقاد عن لا شىء .

٥ – كثير من الاعتقادات يدور حول علاقات سببية غير مبرهن عليها .

٦ – الاعتقاد يتصل إما بخبر أو بمنفعة .

٧ – الاطمئنان فى « الحالة » الاعتقادية هو المقابل لليقين المعرفى الموضوعى .

٨ – معظم أفعالنا تعتمد على اعتقادات .

٩ – لا يوجد اعتقاد باطل مسبقًا، اللهم إلا إذا كان موضوعه متناقضًا ذاتيًا، وإنما قد تصبح له هذه الصفة بعد التحرى والتحقق .

١٠- كثير من اعتقاداتنا يؤخذ بها لمحض وجودها أو لتلقيها من سلطة أو أخرى، وبحسب الظاهر ، ودون النبش وراءها .

١١- عالم اعتقادات كل شخص هو عالم يخصه وحده ويسير معه أينما سار .

١٢- التحقق من صحة الاعتقاد قد يكون ذهنيًا أو سلوكيًا .

١٣- هل هناك اعتقادات بغير كلمات ؟

١٤- ما الذى يمكن نقله إلى الآخرين، أو لا يمكن ، بين الاعتقادات ؟

١٥- موضوع للفحص : نوعية اعتقادات الأخذ « بالتقية » .

١٦- اعتقادات شخص ما ، تعرف به ويعرف بها .

١٧- ماذا يحدث ، أى كيف نصبح ، إذا أصبح كل ما فى أدمغتنا ، من الناحية التصورية التفكيرية ، اعتقادات لا معارف ؟ أما إذا أصبح كل ما فى أدمغتنا معارف وحسب لا اعتقادات ، فإننا سنكون أقرب كثيرًا إلى الآلات .

١٨- يبدو أن طلب توحيد اعتقادات البشر سراب فى سراب .

١٩- الصادق، من حيث موضوع صدقه ، لا اعتقادات عنده ، بل معارف .

٢٠- « أعتقد » ، لأنه ليس لدىَّ وقت للتحرى والتقصى والتحقق .

٢١- الاعتقادات القوية تظهر فى التعبير وفى السلوك وكأنها حقائق .

٢٢- عالم السياسة كله اعتقادات ، أو يكاد .

جـ) الاعتقاد وغيره :

١ - هل يمكن الوصول إلى محض «الوقائع» من غير أن تحيط بإدراكاتنا لتلك الوقائع اعتقادات ؟ يبدو أنه لا يمكن الوصول إلى وقائع من غير نظريات، والنظرية هى مجموعة كبرى من اعتقادات .

٢ - ما هى الميادين التى لا نملك فيها إلا الاعتقاد ، وتلك التى لا نستطيع فيها الاعتقاد ؟

٣ - المشورة والاقتراح هما مشروعان للاعتقاد أقدمهما للآخر ، الذى إن قبل بهما تحولا إلى اعتقادين عنده .

٤ - عندما لا أكون قادرًا لا على المعرفة ولا على الاعتقاد ، فإنى أستشير .

٥ - كل فعل من أفعالنا ينطلق من معارف واعتقادات ، وكلما زادت نسبة الاعتقادات زادت درجة المخاطرة فى الفعل .

٦ - ينبغى بيان الفروق الدقيقة بين القرينة والبينة والدليل والبرهان، وبين المسوغ والمبرر والمرجح .

٧ - نكون فى مستوى الاعتقاد حين لا نملك الدليل الحاسم لنيل الإجماع.

٨ - حين أقدم اعتقادى إلى الآخرين : على أى أساس سيوافقنى من سيوافقنى، وسيرفضه من سيرفضه ؟

٩ - كل خيال وتخيل يقع خارج مجال الاعتقاد . إنه محض تصور لما هو غير واقع أو غير قابل لأن يكون واقعًا . وكل اعتقاد ينبغى أن يتصل إما بالعالم أو ، على الأقل ، بما هو ممكن .

١٠- الاعتقاد يدل على صاحبه بأكثر مما يدل على الأشياء المشار إليها فى مضمونه .

١١- كل الأحكام الفقهية اعتقادات ، فلا هى معارف ولا هى يقينيات ، لذا أمكن قبول الاختلاف فى شأنها . و« اختلاف أمتى رحمة » .

١٢- حقيقة وجودنا وحياتنا على نحو ما هى عليه لا بد أن تكون موضوعًا لليقين لا للاعتقاد . ومن يعتقد أن حياته حلم أو وهم سيسلك على نحو مختلف تمامًا .

١٣- من أهم وظائف الاعتقاد ملء فراغات المعرفة والحلول محل الجهل والشك الخالص . إن الذهن يكره الفراغ .

١٤- اعتقاد الآخر المشابه لاعتقادى لا يجعل من هذا الأخير معرفة ويقينًا .

١٥- المشكلة الكبرى هى : كيف أنتقل من ذهنى إلى العالم وإلى أذهان الآخرين؟ هناك فجوة دائمة بين هذا الثالوث، ولا بد من ملئها على نحو أو آخر . إن ذهنى هو الوسيط الضرورى بينى وبين العالم والآخرين .

١٦- هل هناك اعتقادات ابتدائية وتلقائية وشبه حيوية ننطلق منها إنطلاقًا دون التوقف عندها ، فضلاً عن أن نكونها تكوينًا مقصوداً، وتوجد حتى عند الطفل ما أن يولد فى سلوكه إن لم يكن فى شعوره الواعى ؟ (حالات ممكنة: « أنا أنا » ، «العالم موجود حقًا » ، « هناك استقرار نسبى للأشياء»» ...).

١٧- كل ما يتصل بالمستقبل وبالآخر وبالغائب وبالغيب هو موضوع لاعتقاد .

١٨- إذا فحصت موقف قيادة السيارة على طريق بين آخر وآخرين، فسوف تدهش من العدد العظيم من الاعتقادات الذى يوجد لديك ولدى الآخرين فى شأن كل شىء محيط، والتى توجه سلوكهم جميعًا أو تؤثر فيه على الأقل .

١٩- على أى أساس نقبل وجود « اعتقادات جمعية » ؟

٢٠- الاعتقاد دليل الحرية .

٢١- الاعتقاد السلبى (« لا أعتقد أن أ موجود ») يمكن أن تعاد صياغته على شكل موجب (« أعتقد أن أ لا يوجد ») .

٢٢- لا يقف أى اعتقاد وحيداً، بل هو يرتبط بعشرات ومئات من الاعتقادات والمعارف من قبله ومعه ، ويؤدى إلى عدد كبير من الاستنتاجات والنتائج ابتداء منه .

٢٣- القضايا التحليلية ليست محل اعتقاد .

٢٤- الاعتقاد ليس إدراكًا، بل هو خلق لحكم بالتصديق .

د) تبرير الاعتقاد :

كيف نبرر الاعتقاد ؟ هل يمكن « البرهنة » على اعتقاد ؟ وكيف يقتنع الآخر باعتقاد ما لى ؟



القسم الثالث

نظرية الفعل



مقـــدمة

إذا نظرنا حولنا، إلى العالم، وجدنا كائنات حية وأشياءً وحركات. الإنسان وحده، بين كائنات الأرض، هو الذى يقوم «بأفعال»، فهو وحده الذى يستحدث نتيجة معينة وتأثيرًا مقصودًا بعد تفكر واختيار وقصد ومشيئة، وذلك فى شأن شئ معين أو ظاهرة معينة أو كائن حى آخر. الإنسان وحده، إذن، ونقصد الإنسان الحى كما هو مفهوم، هو الذى يتميز تميزًا مطلقًا بالفعل المقصود الناتج عن المشيئة، ولهذا، ونتيجة للإدراك المباشر لهذه الحقيقة الأساسية، حتى عند الإنسان القديم، وعلى نحو شبه تلقائى، فإن الإنسان فى معظم أديانه نسب الفعل إلى الإله بالضرورة، فكما أنه لا يوجد إله ميت، أو غير حى، فإنه لا يوجد، ولا يمكن أن نتصور، ما يكون إلهًا ولا يكون فى نفس الوقت فاعلاً إلى درجة عالية ، إن لم يكن إلى أعلى الدرجات، ويتسق مع هذا تقدير البشر بعضهم لبعض على أساس من الأفعال الناتجة عن كل منهم، كماً وكيفاً، إن عند الطفل فى حركاته وكلامه، أو عند الناضج فى آثاره، وإن فى ميدان الإنشاءات المادية أو تلك المعنوية بأنواعها، وإن عند الزارع أو الصانع أو السياسى أو الموجه أو المفكر أو الفنان وغيرهم.

ومن المشهود أن الفعل يتصل بكل ما يحسب للمرء أو عليه، لهذا كان لزامًا أن نتعرض لهذه الظاهرة المركزية الكبرى على نحو أصولى، من حيث تعريف الفعل وتمييزه عما عداه، وبيان خصائصه وكيف يتكون وكيف يكتمل، وتحديد عناصره ومكوناته والإشارة إلى جوانبه المتنوعة وإلى أشكاله ، وإلى ما يأتى قبله من مقدمات وما يُستتبع عنه من نتائج، وغير ذلك من العديد من المسائل التى سنعرض لها على طريق بعض التفصيل حينا أو بالاكتفاء بالتلميح حينا آخر.

والحق أن حديثنا السابق عن المشيئة فى «طبيعة الحرية»، احتوى على بعض الأساسيات لنظرية الفعل، حيث الصلة وثيقة بين نظرية المشيئة ونظرية الفعل، حتى ليمكن اعتبار نظرية المشيئة مقدمة إلى، بل وجزءاً من ، نظرية الفعل، وقد سبق أن أشرنا فى ذلك الحديث إلى أن «الاختيار» موضوعه تصور، بينما «المشيئة» موضوعها مشروع فعل. وعلى ذلك، فإن تناولنا الآن لنظرية الفعل هو امتداد طبيعى لحديثنا عن المشيئة.

ومن جهة أخرى، فإن دراسة الفعل وتأصيله، بعد بيان الموقف من مفهوم «الذات»، إنما هو التمهيد الضرورى لمعالجة موضوع «الحرية فى الممارسة»، بعد أن درسنا الحرية دراسة نظرية محضة فى «التأسيس» وفى «طبيعة الحرية»، كما أنه مقدمة لازمة لكل حديث مقبل عن الأخلاق وما شابهها من ألوان النشاط الإنسانى فى عالم السلوك.

وفى مقابل ذلك، فإنه يمكن اعتبار نظرية الفعل نظرية قائمة بذاتها، وشبه مستقلة عن مسألة الحرية ومسألة الأخلاق وغيرهما، وإنْ تداخل موضوع الفعل بالضرورة مع تلك الموضوعات، حيث إن ظاهرة الفعل الإنسانى ظاهرة أساسية ومركزية وذات قدر كبير من الحضور ومن التميز معا فى إطار الظاهرة الإنسانية بوجه عام. ذلك أن دراسة الفعل وتعريفه وتمييزه عما عداه وبيان طبيعته وعناصره وشروطه والنظر فى إطاره وفى ما وراءه، من قدرات وتفكر واختيار وقرار ومشيئة وإرادة وعزم وتصميم ومن حيث شتى المحيطات الذهنية به من وجدانية وغيرها، وفيما يستتبعه، وفى تفسيره وتحديد معناه ومغزاه والتنبيه إلى علاقاته وغير ذلك، كل هذا يمكن أن يقوم بذاته بدون الافتئات على أساس كبير سبق أن ألمحنا إليه مرارا: أن كل شىء ، فى الإنسان، يتصل بكل شىء عنده . فالحق أن نظرية الذهن ونظرية المشيئة ونظرية الفعل تتداخل معًا بالضرورة، كما ترتبط جميعًا بنظرية الإنسان بشكل عام. فكل استقلال لأى من هذه النظريات إنما هو استقلال نسبى وحسب، ولكنه ممكن مع ذلك. وقد تكررت كثيراً، فى الأسطر السابقة، كلمة «نظرية»، ونعنى بها هنا، على التعميم، مجموع النظر

الشمولى المتسق لجانب ما، أو لكل ما، من حيث المبادئ والتوصيف والتكون والعلاقات والنتائج والمغزى وما إلى ذلك من أمور أصولية توضع على سبيل التجريد المنظم سعيًا للفهم بعد التفسير. والافتراض الضمنى هو أن هناك نظرية، صريحة أو ضمنية أو متضمنة، لكل ميدان من ميادين البحث والنظر، أى، فى كلمة واحدة، أن هناك نظامًا ما، مكتملاً أو شبه مكتمل أو غير مكتمل، وراء كل مجموعة من الظواهر المتجانسة المتصلة بعضها ببعض، وعلى الذهن الإنسانى أن يحاول إدراك هذا النظام وصياغته موضوعيًا مع التدليل على صواب تلك الصياغة بشتى طرق التدليل. (ويتضمن هذا الافتراض الأساسى أن النظريات تتجاور وتتتالى وتتكامل وتتصاعد ، حتى ليمكن نظريا أن نصل إلى نظرية عليا شاملة واحدة، تكون فى نفس الوقت الأبسط والأعم والأكثر نفوذًا).

والحق أن وراء نشاط الفكر الأصولى أمرين متكاملين، وهما السعى نحو الإحاطة بكل شىء بقدر الإمكان ونحو فهم الكل إن كان ذلك ممكنا للذهن البشرى وبقدر ما أنه ممكن، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، وعلى الخصوص، السعى نحو الوصول إلى أصول عامة مؤثرة محدودة العدد تساهم فى تفسير أكبر عدد من الظواهر وفى المساعدة على فهمها بالتالى. إننا نعهد، صراحة أو ضمنا، إلى الأصوليين، إلى جوار بعض قليل من الآخرين، أن يساعدونا على أن نفهم فهمًا عميقًا العالم وأحداثه وأنفسنا أفرادًا وجماعات وسلوكنا فى العالم وبإزاء الآخرين، وأن ندرك إدراكا جوهريا غايات الحياة والعيش، وكثيرًا ما يحدث فى أثناء ذلك أن نفترض أن هناك حقيقة ما من وراء الأشياء والأحداث والأفعال والحالات ونجرى للبحث عنها، ونفترض أن هناك كلاً وأن هناك مبادئ وقواعد وما هو عام أو خاص، وما هو ماهية وما هو صفة، وما هو دائم أو عابر... إننا جميعا نعيش فى العالم وبين الآخرين، ولكن الفرق بين الأصولى

وقائد العمل والشخص العادى يقوم فى أن قائد العمل، على مثال المصلح والمفكر صاحب الدعوة فى هذا الميدان أو ذاك، يقف على أرض الواقع دواما وينتبه إلى مؤثراته المباشرة ويشير إلى الطريق وإلى القواعد ، وقد يلمِّح أحيانا إلى أصول تأصيلية، وهو فى هذا كله يهتم بالإجابات السديدة فى المحل الأول، هذا بينما أن الأصولى يمتد بنظره إلى ما وراء أرض الواقع ليكتشف جذورا وعلاقات مخفية عن العيان العادى ولكنها مؤثرة وضرورية، وهو يهتم بالسؤال ذاته ويفحص المشكلة بما لا يقل عن اهتمامه بالإجابات أو قد يزيد، أما الشخص العادى (وكلنا شخص عادى فى معظم جوانب النشاط) فإنه يسير متبعًا لسلطات ما فى العادة، ونادراً ما يضع أسئلة تعدوا نطاق عوامل حسن الأداء، وعلى المستوى الجزئى والفردى غالبًا.

ومن المهم أن ننتبه إلى أن الإطار المباشر لنظرية الفعل هو نظرية الإنسان. ويظهر هذا من مثال افتراضى: فلنفترض أنك وحدك فى حديقة عامة وأنك تقوم بأنشطة من أنواع شتى، مثل المشى والقيام بتمرينات رياضية واقتطاف بعض الأزهار ورمى طيور على الأشجار بحصى أو بأحجار ومداعبة قطة وغير ذلك، وليس حولك إلا مقاعد وتماثيل، ثم تتحقق فجأة أن ما كنت تتصور أنه تمثال قريب هو فى الحق إنسان حى يراقبك، هنا يتغير الموقف تغيراً تامًا وتأخذ فى السلوك على نحو مختلف، وذلك نتيجة لاكتشاف وجود عين الآخر البشرى تنظر إليك وإلى ما أنت فاعله. أما من جهة الفاعل، فإنه لا فاعل إلا الإنسان الحى المنتبه القاصد، والميت لا يعتبر فاعلاً . لذلك فإن كل نظرية للفعل تتضمن نظرة أساسية إلى طبيعة الإنسان. وربما بدا لنا أن الإنسان حيوان فاعل أولاً، وأنه مفكر لأنه فاعل وليس العكس، ولأنه فاعل فإنه ربما كان الحيوان القاصد الوحيد وصاحب المشيئة. وإذا كان التكيف مع البيئة سمة ضرورية لكل ما هو حى، من الأميبا فطالعا، فإن ذلك التكيف، ثم غيره من ألوان السلوك الإنسانى من مثل

اللعب والإنتاج الفنى وغيرهما، يتخذ صورة «الأفعال» على نحو يتميز به الإنسان تميزًا قاطعًا شاملاً عن كل حيوان آخر . ولا نشير، تأكيدًا لوضع دراسة الفعل فى إطار دراسة الإنسان ككل، إلا إلى أمرين فى النهاية: فلننظر أولا إلى نتائج سلوك الإنسان من أفعال، وسنجد أنها تتميز بالتنوع الشديد والثراء العظيم وبالضخامة والغرابة على نحو عجيب، حتى إن حركات الحيوان فى مجموعها لا يكاد يمكن المقارنة بينها وبين أفعال الإنسان لا نوعًا ولا كمًا ولا من حيث النتائج والآثار المتراكمة، ثم لنقم من بعد ذلك بتخيل العالم، أى الأرض، من غير الإنسان، وسيكون المنظر أمام خيالنا غريباً موحشاً، وذلك لا لشىء إلا لأنه سوف يخلو من نتائج أفعال الإنسان على وجه التحديد (لأنه إن تصورنا ذلك المنظر وفيه محض أفراد بنى الإنسان بأجسامهم وحسب، لكانوا وأفراد الحيوانات الأخرى سواء بسواء أو يكاد).

وسيكون من الواجب علينا التمييز الواضح بين الفعل وما عداه مما يتداخل معه على نحو قوى أو أقل قوة، من مثل العمل والسلوك والأداء والنشاط والحركة والحدث وغيرها، وحيث إننا نفكر بالعربية، فضلا عن الكتابة بها، فسوف يكون من المفيد أن ننتبه، ولو ضمنًا، إلى استخدامات «فَعَل» و«عَمِل» وعائلتيهما فى القرآن الكريم، كتاب العربية الأعظم والأهم، وإلى بعض جوانب دراسة «الفعل» فى النحو العربى، كما سيكون علينا أن نصل إلى معيار واضح لنحدد به ما هو «فعل» على الصحيح وأشكاله وما ليس كذلك (ولنفكر مثلا على حالات من مثل: الصراخ فجأة فى قاعة الدرس، ووضع ساق على ساق وأنت وحيد أو وأنت فى محفل معين أو آخر، وعدم الرد على رنين آلة التليفون، والضحك لنكتة قيلت، وانتباه الروائى نجيب محفوظ فى مقهى بالعباسية وهو يراقب شخصا ويتمعن فى ملامحه...) ، وإلى إمكان النظر المختلف من زوايا متنوعة إلى نفس الفعل (مثل تقبيل شخص لشخص). والذى لا شك فيه هو أن الموقف المختار من طبيعة الفعل وآثاره وتفسيره وغير ذلك سوف يكون له تأثير أو آخر ، من حيث النظر

والسلوك معا، في ميادين أخرى، أبرزها الأخلاق والمعاملات والجرائم والسياسة (وربما كان المثال التاريخي الأبرز في هذا المجال هو تنوع مواقف المتكلمين المسلمين من الفعل بحسب اختياراتهم السياسية، ابتداء من العصر الأموي، ما بين القائلين بالجبر والمعتزلة ثم الأشعرية وغيرهم). ويمكن لنا أن نقول من الآن إننا نكون بإزاء «فعل» بالمعنى الصحيح وعلى الدقة حين نقوم، قصدا وبناء على مشيئة واضحة، بخلق أشياء وإنتاج أحداث وإعادة تنظيم بعض جوانب من العالم المحيط والإضافة إليه، فالفعل من جوهره الإتيان بجديد في العالم. إن نظرية الفعل تظهر عند التدقيق كاشفة عن «عالم» بأكمله، هو قطاع أو «مقطع» أو «مقتطع» مخصوص من العالم ككل منظورا إليه من زاوية معينة، حين نجد أنفسنا أمام الفعل والفاعل والمفعول فيه والمفعول، وما قبل الفعل وما بعده، وما يحدث في أثنائه، وأدواته ووسائله وطرائقه، ومحيطه وظروفه، وأشكاله وشروطه وغاياته وعلاقاته ومغازيه وآثاره القريب منها والبعيد.

ومن الطبيعي أن تظهر ظاهرة الفعل لأول وهلة وكأنها أمر «طبيعي» لا غموض فيها ولا تعقيد، ولكننا سنرى أنها تضع الناظر المتحقق أمام العديد من المشكلات الكبيرة والصغيرة على السواء، وأن طريق فهم الفعل الإنساني مفروش بكثير من التساؤلات الصعبة: فكيف سنعرِّف «معنى» الفعل، هل من خلال فاعله أم مقصده أم سببه أم نتائجه؟ أم من خلاله هو نفسه؟ وهل يمكن أن يكون هناك فعل يقوم لذاته، أم لابد أن يكون موجها إلى شخص ما، أي: هل الفعل «رسالة» دائما؟ وما نتائج «عرضية» الفعل، أي واقعة أن كل فعل فهو عرضي، أي كان يمكن ألا يحدث، وكان يمكن أن يحدث على هيئة مختلفة ، وكان يمكن أن يحدث ضده؟ وما شروط نسبة فعل ما إلى شخص معين؟ وهل هناك فعل مباشر وفعل غير مباشر، وفي ظل أية شروط؟ وما الحال مع الأفعال الجماعية التي تقوم بها جماعة من الناس، كالجيش مثلا؟ ومع الأفعال الممتدة عبر فترة زمنية طويلة كتحويل مجرى

النيل وإبداع تمثال أو رواية واختفاء عبدالله النديم لحوالى عشر سنوات؟ ومع الأفعال الجماعية والممتدة معا، مثل حرب أكتوبر؟ وكيف نوصِّف الأفعال التاريخية والسياسية؟ وهل الحكم الأخلاقي المعلن على فعل شخص آخر فعل هو نفسه؟ وهل يدخل الحكم الأخلاقي أو التقييمي فيما يسمى «الأفعال الكلامية» كفعل التطليق وإعلان الأحكام القضائية وما شابه؟ وكيف يكون الامتناع، أو ما يسمى «بالفعل السلبي»، فعلا؟ وما الحال مع «الشروع» فى فعل بغير إكماله أو وصوله إلى غايته لسبب أو لآخر؟ وما القول عموما فى سببية الأفعال، وما مكان الدوافع والبواعث والدواعي فى هذا الشأن؟ وما مكان الرغبات والاعتقادات فى هذا الصدد أيضا؟ إلى غير هذا كله من المسائل والمشكلات، على نحو ما سنرى ببعض التفصيل.

ولكن هناك أمرًا كان موضع اهتمامنا الدائم، ولعله ظهر على نحو ما فى الصفحات القليلة السابقة، ألا وهو أمر المصطلح. ذلك أنه بقدر ما أن تحديد المصطلحات المستخدمة فى هذا العرض التأسيسي هو مطلب ضرورى ولازم، إلا أن القيام بذلك فعلا وعلى نحو شامل ومتسق ليس مسألة هينة ، وليس من المتصور أن ينجز حسمًا مرة واحدة، خاصة وأن المصطلح قد يكون اقتراحا من فرد فى البداية، ولكنه يصبح، عبر المراجعة والانتقاء، أمر استعمال جماعى عبر أجيال.

ومن نافلة القول الإشارة إلى ثراء لغة الضاد ثراءً شديدًا فى مادة المصطلح الأولى، ولكن هذا الثراء نفسه يستدعى جهدا منتبهًا من أجل الانتقاء والترتيب وإقامة العلاقات، فضلا عن تقديم التعريفات الحاسمة للأهم من بين المصطلحات. وفيما يخص «الفعل»، فإن القرآن الحكيم يستخدم «الفعل» و«العمل»، وقد يبدو أحيانا أن هناك ترادفا بينهما، ولكن النظر المدقق سيكتشف وجود اختلاف دقيق فى الاستعمال القرآنى لهاتين الكلمتين، ونظن، ونحن لسنا من أصحاب الاختصاص لا فى الدرس اللغوى ولا فى التفسير القرآنى، وإن كنا قراء ومستمعين يتوجه إلينا نحن أيضا الخطاب القرآنى، أن «الفعل» أخص من

«العمل» فى عدد كبير من الاستخدامات القرآنية للكلمتين (ومما هو لافت للنظر أن القرآن يستخدم اسم المفعول «مفعولا» ولكنه لا يستخدمه مأخوذا من «العمل» على صورة «معمول»).

ويضع الاستخدام اللغوى الحالى أمامنا عددًا من الكلمات يتعين إقامة الفروق بينها، وترتيبها على نحو ما من أنحاء الترتيب واختيار ما هو مصطلح من بينها، ونذكر من ذلك: فعل، عمل، اشتغل بـ ، صنع، جعل، تنفيذ، إنفاذ، عملية، القيام بـ، إنجاز، أداء، إجراء، ممارسة، سلوك، سعى، نشاط، وهى كلمات تضاف إليها مصطلحات مرتبطة بها، منها: الحركة، الحدث، الواقعة، الحالة، النتيجة، الناتج، الأثر، الحاصل، المحصل، فضلا عما يستخدم مباشرة من جذر «فعل»: فاعل، مفعول به، مفعول، فِعلة، مفتعل، وعن المصطلحات المتصلة بنظرية الذهن من ذات وتفكر وتدبر وانعطاف وتفضيل واختيار ونية وقصد وقرار ومشيئة وإرادة وعزم وتصميم وإعداد وتخطيط وعمد وغيرها ، من أمثال: الميل والاتجاه والتوجه والرغبة والحاجة والطلب والباعث والداعى والدافع والهدف والغاية والاستهداف والابتغاء والتردد والتراجع والفتور والشروع والمحاولة والمساهمة والمعاونة والاشتراك والاعتقاد والقدرة والاستطاعة والإمكان... وغيرها.

وربما كان من المفيد، فى نهاية هذا التقديم، أن نحدد بعض العناصر التى توجه طريقتنا فى تناول موضوع الفعل. إننا نساهم فى تأسيس خط الفكر الأصولى فى إطار محاولة إبداع ثقافتنا الجديدة، ولهذا فإننا نفكر بالعربية بقدر ما نكتب بها، ونستخرج من هذه المقدمة كل نتائجها. وما سنقدمه هنا ما هو إلا اقتراح، ولعل الأجيال المتوالية أن تعمل النظر فيه وأن ترى ما تشاء بخصوص ما يقدمه. إن أعيننا تتجه إلى بلادنا وأهلنا وثقافتنا الجديدة فى المحل الأكبر، وقد نرنو بعين أحيانًا إلى ألوان من الموروث، وبأخرى فى لحظة أو أخرى إلى بعض جوانب قدمتها ثقافات غير ثقافاتنا نحن المتتالية، ولكننا ننظر دائما إلى

موقعنا نحن وإلى أنفسنا وإلى مستقبلنا. وقد نتج عن هذا أننا نتناول الموضوع وكأن لم يتناوله أحد من قبلنا، وذلك كخطوة منهجية ضامنة للاستقلال ومطبقة لمبدأ «النظر إلى الوجود مباشرة» ولقاعدة الانطلاق من «الصفر المنهجي»، وهو ما ينتج عنه أنه لا يوجد إطار مرجعي أصولي نرجع إليه في هذه المحاولة الحالية. ونذكر في هذا الصدد أننا نتجه إلى ظواهر «الفعل» الحقيقية كما تظهر في التجربة، أي إلى «الوجود» المتصل بها، ولا نهتم باللغة المتصلة بالفعل، أي المعبرة عنه، إلا بقدر ما ينير ذلك واقع الفعل نفسه، وعلى هذا فإننا لن نحصر اهتمامنا في تحليلات لغوية وقضايا واستدلالات منطقية أو شبه منطقية لكي تبعدنا عن الوجود الحق، وجود «الفعل» ذاته كما يقوم به إنسان في واقع الحال. بعبارة أخرى، فإن اهتمامنا يتجه إلى الفعل ذاته وليس إلى قضايا عن الفعل، وهذا الاهتمام الأخير ربما انتهى إلى سجن الناظر في عالم مختلق من الكلمات يتوهم أنه يوازي الواقع بل إنه هو هو وحده الواقع، بينما الناتج ليس إلا شقشقات من ألفاظ بغير قيمة كبيرة. إن الانغمار في الاهتمام باللغة ينسينا الواقع، ينسينا الوجود ، وينسينا الشخص الإنساني الفاعل، ولا يكاد يلمس من حقيقة الفعل الإنساني إلا أطرافا عرضية، كالخيالات في المرايا بأشكالها. ونلاحظ هنا أن منظورنا لن يقتصر على النظر إلى الفعل من جهة فاعله وحسب، بل من سائر الجهات الممكنة، من جهة الفعل نفسه وإطاره والموجه إليه ، إن وجد، ونتائجه ومغازيه. إننا نريد أن نفهم كل جوانب ظاهرة «الفعل» من خلال محاوره ومحدداته وموجهاته وعلاقاته ودلالاته وآثاره. إن هدف نظرية الفعل هو، معا وجميعًا، التأسيس والإيضاح من أجل التفسير والإفهام وما ينتج عن هذا كله من توجيه على نحو أو آخر. فلنتجه إذن إلى الوجود مباشرة، ولا شأن لنا بالآخرين اللذين لم يفكروا لنا ولن يفكروا لنا، وليس شأنهم شأننا. نحن نفكر بأنفسنا لأنفسنا وعلى طريقة تكون لنا، ومن حيث اهتماماتنا ومتطلبات موقعنا وموقفنا ومستقبلنا.



الفصل الأول

التعـريف بالفعـل

التعريف هو الحد والتمييز، فالمقصود هو بيان ما يتميز به «الفعل» في ذاته وعن غيره. وكلنا له خبرة مباشرة ومتكررة بالقيام بأفعال، ولكن هذا قد ييسر من إدراك ما هو الفعل ، كما قد يعوق تقديم تعريف دقيق للفعل يميزه تماماً عن غير الفعل. والحق أن حبل الفعل قد ينال سائر أنشطة الإنسان الفرد، ولكن شروط الدقة الاصطلاحية قد تفرض علينا إقامة الفروق والانتباه إلى مستويات وجوانب ومداخل متفاوتة أو مختلفة . ولهذا فلابد، في لحظة معينة، من الاستعانة بالمقارنة بين الفعل الإنساني وحركات للحيوان أو الآلات، فضلاً عن الإشارة إلى أنشطة الحياة في الجسم الإنساني نفسه وإلى عمليات الذهن وإلى أحداث الطبيعة. ومن حيث التعريف ذاته، فإنه قد يمكن اللجوء إلى شروط الفعل وإلى مكوناته وإلى قصديته وإلى هدفيته وإلى جانب السببية فيه وإلى مظهره وإلى آثاره وغير ذلك، وأما إذا نظرت إلى الفعل في ذاته فقد ترى أنه حركات أو أداء أو عمليات أو تنفيذ أو نظام وترتيب بعد تخطيط أو استهداف لإنتاج نتيجة ، أو كل ذلك معا . وسيكون من ألزم المستلزمات بيان تميز الفعل عن «الحدث»، فإذا كان كل فعل لابد أن ينتهي إلى حدث، إلا أن الفعل ذاته ليس مجرد حدث. وقد تنظر إلى الفعل خالصا، أي من حيث هو أداء محض وبدون النظر إلى محتواه أو مضمونه من جهة وأثره أو نتيجته من جهة أخرى، لأن من الواجب عند تقديم تعريف عام أن تنظر إلى مطلق الأمر وألا تتقيد بميدان محدد من جهة ولا بمضمون معين من جهة أخرى.

تعريفات مقترحة :

ولقد توصلنا، على امتداد نظرنا في موضوع الفعل، والذى استمر على مدى عدة سنوات، إلى تعريفات عديدة، وضعناها، على أوقات متفرقة، من جهات للنظر مختلفة، منها هو عام وما هو خاص، وما هو أقوى من غيره وما هو أدق أو ألطف، إلى غير ذلك، ولكنها مجموعة تبين تعقد ميدان الفعل وتعدد جهات النظر الممكنة إليه. وسنضع هذه التعريفات المختلفة على ترتيب تقريبى بحسب درجة العمومية من جهة ودرجة الدقة من جهة أخرى، وسيكون من وظائف هذا التجميع المكثف التنبيه، ليس فقط إلى تعقد الميدان كما أشرنا، بل وكذلك المساهمة فى إبراز أهم معالمه فى نفس الوقت:

١ – الفعل، فى النهاية، هو اتصال بالعالم وبالآخرين على نحو معين.

٢ – هو إعادة تنظيم البيئة (على أشكالها المختلفة).

٣ – هو من أوجه إعداد الذات لمجابهة العالم والآخرين.

٤ – هو إحداث تأثير إيجابى مقصود فى شىء أو موقف أو فى البيئة تعميمًا.

٥ – هو تحرك قصدى.

٦ – هو القيام بعمليات معينة على نحو معين.

٧ – هو أداء محدد له زمن.

٨ – هو إحداث أمر ذى معنى قصدًا.

٩ – هو إحداث تغيير مقصود فى الوسط المحيط.

١٠– هو تفاعل مقصود بين الذات والأشياء والآخرين.

١١– الفعل فى جوهره أداء، وهو إما إحداث لحركات بذاتها وإما إنتاج لأشياء بطريق الحركات.

١٢– الفعل فى جوهره أداء، أى طريقة القيام بعملياته، ومن حيث هى متميزة عن نتيجته، ولكن شرط الفعل هو ظهور تلك النتيجة موضوعيًا، فهى ليست الفعل ولكنها شرط ضرورى له ومتميزة عنه معًا.

١٣ - الفعل بناء وتكوين وتنظيم وخلق وإنتاج ، إما لحالات أو لكيانات موضوعية يمكن أن يدركها الآخرون، ويمكن نظريا إعادة تركيب مراحل تكونها أو روايتها أو نقلها.

١٤ - الفعل هو الهيئة المنظمة للعمل والسلوك والنشاط.

١٥ - الفعل هو الوحدة البنيوية الأساسية للعمل.

١٦ - كل فعل هو مظهر خارجي لمشيئة، وهو يتعين فى حركة أو حركات جسمية، بحيث يظهر فى الواقع تأثير إيجابى أو سلبى لذلك القيام بالحركة.

١٧ - الفعل نشاط منظم قصدى مَوْعِيٌّ به ، ولا يكون إلا كنتيجة لمشيئة فاعل معين.

١٨ - الفعل هو إنتاج خارجي منفذ لمشيئة سبقها اختيار وقصد وفيها قرار، وتقوم على إنفاذه القوة الفاعلة فى الذهن، التى تساندها القوة العملية فيه، وفى إطار الذهن ككل وإطار الذات.

١٩ - الفعل تكوين ذهنى جسمي يتجسد موضوعيًا فى حركات وعمليات، وهو بالضرورة ذو معنى وله مرجعية رمزية فى إطار علاقات الذات مع نفسها ومع العالم والآخرين.

٢٠ - هو إحداث لأمر جديد لم يكن من قبل فى العالم وعلى هيئة منظمة ومفهومة (أو يمكن فهمها).

٢١ - الفعل سلوك قصدى يتكون من عدد من حركات متسقة تنتج أحداثًا موضوعية وحالات وأشياء ونتائج ذات معنى، وتحركها مشيئة واعية من أجل إنتاج أثر معين مقصود، ويتم كل ذلك إما بأدوات جسم الفاعل نفسه، وبتحريكه لجسم آخر أو لأشياء وأدوات أخرى منوعة.

٢٢ - الفعل تكوين ذهنى جسمى موضوعى وقصدى ، يغير من أحوال الذات أو العالم أو الآخرين ومن محتويات العالم ، وقد يضيف إليها منتجات جديدة، ويحمل معنى وهو بسبيل التأثير فى الوسط المحيط، وهو حركة تنتهى إلى حدث.

وإذا أردنا التعليق السريع على هذه التعريفات، فإننا نجد أن التعريف الأول شديد العمومية ولا يميز بين الفعل والقول والإدراك، ولكنه يضع الفعل فى إطار عام ينبغى ألا يغيب عن الانتباه، وهو أنه شكل هام من أشكال «الاتصال» مع العالم ومع الآخرين، وربما يكمل هذا المعنى ما يقابله من ضرورة الانتباه إلى أن كل فعل إنما هو «تعبير» على وجه ما عن صاحبه. ويتفق ذلك التعريف الأول مع التعريفات الثلاثة التالية عليه فى أنه يشير إلى أن أى فعل لا يكون إلا فى «موقف»، وبالتالى فإن كل فعل إنما يكون على علاقة ما بأفعال أخرى ، وبكيانات وعلاقات ومواقف عديدة قد لا تدركها النظرة المباشرة لأول وهلة. والتعريفان الثانى والثالث يؤكدان على أن الفعل أداة من أدوات «التكيف» بين الذات الفاعلة والبيئة المحيطة، فكل فعل يستهدف إعادة تنظيم البيئة المحيطة، سواء أكانت بيئة مادية طبيعية أو مصنوعة أو بيئة بشرية أو جسم الفاعل نفسه، لأنه هو ذاته جزء، على نحو ما، من البيئة التى يتصرف فى إطارها الفاعل، وذلك فى سياق التقابل أو المجابهة بين الذات والعالم والآخرين.

وعلى ذلك ، فإن لكل فعل وظيفة من وجهة نظر الذات، وهى تُختلف بعض الشىء عن المستهدف مباشرة من الفعل: فإذا تصورنا فتاة تتزين على نحو معين (وهذا هو الفعل)، فإنه قد تكون لذلك التزين وظيفة غير محض النتائج المباشرة له (وهى ظهورها على مظهر جميل يلقى الرضى ويستثير الإعجاب)، وقد تكون هذه الوظيفة هى إرضاء فنى تهتم به أو حتى محض شعورها هى ذاتها بالارتياح أو بالثقة أو ما شابه، وهو ما ينبه إلى أن للفعل وظائف تتجاوز بكثير آثاره المباشرة.

وإذا كانت التعريفات الثلاثة الأولى عامة إلى حد كبير، فإن التعريف الرابع قوى ومركز، وهو يشير إلى جانب ضرورى : وجود أثر أو نتيجة تظهر موضوعيًا، وذلك من خلال استخدامه لكلمة «إحداث» ولكلمة «تأثير» معًا، كما يشير إلى الجانب الذهنى المقابل، والضرورى هو الآخر، وهو جانب ضرورة توافر «القصد». ويجمع بين قسم من معنى «الإحداث» وبين معنى القصد التعريف الخامس الذى يستخدم كلمة «تحرك»، وهو محق فى هذا لأنه لا فعل بغير حركات جسمية يصدرها الفاعل، ولكنه لا يشير إلى جانب الآثار الموضوعية التى تنتج عن الفعل، وليس فى هذا قصور أو تقصير، لأنه رغم كون الآثار والنتائج شرطًا ضروريًا من أجل استكمال جوانب الفعل ككل، إلا أن الفعل مأخوذًا فى ذاته هو تحرك أو أداء أو تنفيذ أو مجموعة من العمليات، ولكل ذلك فإن هذا التعريف المكون من كلمتين وحسب أو ثلاث جدير بكل اعتبار. أما التعريف السادس فإنه يخصص حين يستخدم اصطلاح «العمليات»، ولكن الجديد فيه حقا هو تأكيده على أن أى فعل لا يكون إلا على هيئة مخصوصة، ومفردة لا شبيه لها فى النهاية، وذلك حين يشير إلى فكرة «التعين» التى تحمل أيضا معنى التكوين المادى الذى يظهر موضوعيًا. كما يجدد التعريف السابع باستخدام مصطلح «الأداء»، وبالإشارة إلى جانب «الزمانية» الضرورى فى كل فعل. ثم يضيف التعريف الثامن شرط «المعنى» للفعل، وهو ما يثير مسألة «الفعل المجانى» ومشكلة «اللعب» ومفهوم «الجدية». ويتعدى التعريف التاسع مستوى الأثر أو النتيجة ليشير إلى «تغيير» البيئة على العموم، مستعملا اصطلاحًا جديدًا هو «الوسط المحيط»، وهو ما ينبهنا إلى مفهوم «الموقف» من جهة وإلى علاقات وآفاق الفعل ودوائره المتعددة.

ويعود التعريف الحادى عشر إلى مفهوم «الأداء»، وسوف يكون علينا أن نحاول بيان أوجه الاختلاف بين مصطلحات «الأداء» و«العملية» و«التنفيذ» .

ويشير هذا التعريف إلى وجه هام يميز بعض الأفعال وهو أنه لا توجد لها آثار أو نتائج خارج ذاتها، وإنما هي ذاتها الفعل والأثر أو النتيجة، فعلى خلاف إدارة المفتاح في قفل الباب (وهو الأداء أو الفعل على التحديد) الذى تنتج عنه نتيجة هى إما فتح الباب أو قفله، فإن أفعالاً من قبيل الصلاة والغناء والرقص هى في نفس الوقت أفعال ونتائجها معًا، أو قل إنها أفعال لا نتائج مباشرة لها خارج ذاتها. ويؤكد التعريف الثاني عشر على هذه المعاني.

وينظر التعريف الثالث عشر إلى الفعل نظرة مختلفة كثيرًا، فعلى الرغم من أن الفعل هو بالضرورة حركات وأداء، إلا أن هذا الأداء يكون كلاً، له بداية ونهاية وترتيب معين لحركاته، مما ينتج عنه أن الفعل ليس مجرد حركات متناثرة بل هو «تنظيم»، بل هو أكثر من ذلك: فهو «تكوين» حركي يصل إلى درجة «البناء»، ولكنه بناء حركي إن أمكن استخدام هذا التعبير. وتظهر هذه السمة في أهم الأفعال وفي أكثرها دقة، من مثل فعل الطبيب الجراح وهو يجرى عملية معينة وفعل الراقص المحترف وغيرهما. أما القسم الثاني من التعريف فإنه يتعدى فكرة البناء ليقول إن الفعل خلق وإنتاج، والمقصود أن هدف الفعل هو إضافة أمور لم تكن موجودة في العالم، ولكنها إضافة على سبيل التنظيم المنتبه، ويكون الخلق إما لحالات شعورية، إن عند الذات الفاعلة أو عند آخرين، وإما لكيانات موضوعية، أي يمكن إدراكها بالحواس أو بالأدوات التي تعد امتدادًا للحواس. ويقابل إمكانية إدراك الأفعال وهي تبنى إمكان إعادة تركيب الحركات التي تكونت منها الأفعال، أو الكلام عنها بالوصف والرواية، أو نقل صورتها الحركية على نحو ما. وإذا عدنا إلى المثالين المذكورين، فإن الراقص يبني فعله المعين، وهذا الفعل هو النتيجة المباشرة لذاته، ولكن قد تكون له نتائج غير مباشرة إما عند ذات الراقص أو عند المشاهدين، وأما الطبيب الجراح فإنه ينتج بفعله حالات جسمية عند المريض، ففعله له نتيجة مغايرة لمحض عملياته، وقد ينتج كيانات

موضوعية جديدة في جسم المريض، وفي كلا المثالين فإنه يمكن إدراك حركات الفعلين وإعادة تركيب مراحلهما ووضعهما والرواية عنهما كما يمكن نقل صورتيهما على نحو ما نرى في التسجيلات المصورة لرقص راقص أو لعملية جراحية.

وينقلنا التعريفان الرابع عشر والخامس عشر إلى جانب جديد في ظاهرة الفعل، وهو صلة الفعل بالعمل والسلوك والنشاط، فيقول الأول منهما إن الفعل «هيئة منظمة»، ويؤكد الثاني على مفهومي «الوحدة» و«البنية» ، فيجعل من الفعل «وحدة بنيوية»، أي كيانًا متميزًا متماسكًا ذا تكوين منظم، كما أنه أساس لتكوينات أعم وأعم. (إذا رجعنا إلى مثال العملية الجراحية، فإننا سنجد أنه ، منذ دخول المريض إلى المستشفى حتى خروجه منه معافى ، ستتم العديد من الأفعال التي يكون كل منها وحدة متميزة، منذ تسجيل بياناته وأخذ قياسات أجهزته الجسمية وتحضيره للجراحة وتخديره وأفعال الجراح والمساعدين... إلخ، ولكنها تشارك جميعًا في إنتاج عمل مكتمل هو، على التعميم ، «معالجة المريض من مرض كذا»، وإذا نظرنا إلى عمل الجراح فقد ننظر إليه على أنه في مجموعه فعل واحد كبير منذ دخوله إلى قاعة الجراحة حتى خروجه منها، وقد ننظر إلى كل فعل جزئي مما قام به على أنه فعل بالمعنى الأساسي، من مثل إدخال الأداة كذا، ثم إزالة الجسم المعين كذا، ثم وضع المطهر كذا... إلى غير ذلك).

وينص التعريف السادس عشر لأول مرة على مفهوم «المشيئة»، وهي التي تفترض القصد والاختيار والقرار جميعا، ثم تضعها في تركيبة ذهنية أعلى وأقوى هي تركيبة «المشيئة» ذاتها، ويمكن اعتبار التعريف المقتصر على خمس كلمات بسيطة: «الفعل هو مظهر خارجي لمشيئة» من أقوى التعريفات الممكنة للفعل، وما يلي هذه الكلمات هو تحديد لمفهوم «المظهر الخارجي» بأنه إما حركة أو حركات، وإشارة إلى مفهوم «الأثر». ولكن هذا التعريف يثير مشكلة شديدة الصعوبة: ذلك أن المشيئة قد تقضي «بالامتناع» عن الحركة، وقد يكون لهذا

الامتناع آثار هامة إيجابا أو سلبا، فهل لن نسم ذلك الامتناع بسمة الفعل، بينما هو نتيجة لمشيئة ويؤدى إلى آثار موضوعية وقد تنتج عنه مسئولية من نوع ما (ومثال ذلك الامتناع عن منع طفل من نشاط ما، أو الامتناع عن مساعدة شخص فى خطر، أو عدم تبليغ موظف عمومى عن مظاهر غير معتادة فى عمل شىء ما يقع فى دائرة اختصاصه إلى الجهات التى يوجد تحت رئاستها ... إلخ)؟ ويسير التعريفان السابع عشر والثامن عشر على خطى سابقهما من حيث التأكيد على عامل المشيئة كضرورة لكون الفعل فعلا بالمعنى الاصطلاحى، ولكن التعريف السابع عشر يبرز سمة «الوعى»، وإن تكن موجودة ضمنًا فى مفهوم المشيئة، كما يفصل التعريف الثامن عشر فى مقدمات المشيئة، ويستخدم لأول مرة مفهومى «القوة الفاعلة» و«القوة العملية» فى إطار الإشارة إلى العلاقة اللازمة بين الفعل والذهن والذات ككل. ويمكن اعتبار التعريف التاسع عشر حاملاً لتجديد بالقياس إلى كل ما سبقه، بل لتجديدين: فهو يؤكد أولا على «ذهنية» الفعل، أى أنه ليس مجرد حركات وعمليات ظاهرة، بل هو «تكوين ذهنى وجسمى»، وهو ما كان متضمنًا على كل حال فى استخدام مرجعية «المشيئة»، ثم هو يؤكد ثانيًا على فكرتى «المعنى» و«المرجعية الرمزية» باعتبارهما سمتان مميزتان للفعل عن غيره من أنشطة الفاعل الإنسانى التى تظهر موضوعيا، وهو ما يعنى وضع الفعل فى إطار جماعى وثقافى واجتماعى فى النهاية.

ويستخدم التعريف العشرون مفهوم «الفهم» كشرط لاعتبار حركات معينة «فعلا»، وهو ما يثير من جديد مسألة «المجانية» و«العبث» فى مقابل القصدية و«الجدية». وأخيراً، فإن التعريفين الحادى والعشرين والثانى والعشرين يجمعان أهم عناصر التعريفات السابقة مع استخدام لمفهوم «الحدث» فى نهاية التعريف الأخير.

هذا التعقيب السريع على التعريفات المقترحة أتاح لنا فرصة إبراز المفاهيم

الرئيسية التى تدور فى فلكها ظاهرة الفعل . ونحاول الآن القيام بتنظيم أعظم بين تلك المفاهيم ، وذلك بمحاولة الإجابة عن هذا السؤال: ما هى الخصائص الجوهرية الواجب توافرها حتى يستحق النشاط المعين تسمية «الفعل» ؟

الخصائص الجوهرية للفعل :

يمكن أن نوزع تلك الخصائص الجوهرية على ثلاث بؤر مركزية كبرى: فهناك بؤرة «الحركة الجسمية»، وهى التى تتصل بالفعل من حيث طبيعته الداخلية الحميمة، وبؤرة «الفاعل والمشيئة»، وهى التى تتصل بالفعل من حيث سببيته وهدفيته والمسئولية عنه، وتشير إلى المحيط المباشر والضرورى الذى يقوم من وراء البؤرة الأولى، بؤرة الحركة الجسمية، ثم هناك أخيرًا بؤرة «الأثر الخارجى أو الظاهر»، وهو وإن كان كيانًا متميزًا عن الفعل فى ذاته إلا أن وجوده شرط ضرورى لكون النشاط المعين «فعلاً» بالمعنى الاصطلاحى. وهكذا فإنه لا فعل إلا مع:

أ) حركة أو حركات جسمية على توصيفات معينة.

ب) فاعل ومشيئة وما حولهما .

جـ) أثر خارجى أو ظاهر، أو نتيجة موضوعية.

ومن حول كل بؤرة من هذه البؤر الكبرى المركزية تدور مفاهيم عديدة سنحاول عرضها على نحو مرتب بقدر الإمكان.

أ) بؤرة الحركة الجسمية :

يمكن أن نقول إن أى نشاط للكائن الإنسانى لا يمكن أن يخرج عن واحد من الأشكال الأربعة التالية:

١ - حالات داخلية فيه (يكون، يعى، يشعر، يدرك، يعرف، يفكر، يميل، يغضب، يشاء، يتألم، يستمتع.... إلى غير ذلك من هيئات الحالات الذهنية أو الجسمية أو المشتركة).

٢ – تحركات جسمية ظاهرة عرضية أو عارضة أو عابرة لا هى بذات معنى خاص ولا هى تصل إلى مستوى «الفعل».

٣ – التعبير عن معانى بعينها (إن بهيئة الجسم أو بالقول).

٤ – الفعل بالمعنى الدقيق.

وحديثنا الحالى يرد الفعل إلى جنس التحرك الجسمى، ولكنه تحرك بمواصفات معينة هى التى نعرضها هنا وفى حديثنا عن البؤرتين الكبريين الأخريين. وسوف يكون من المفيد أن نبدأ بعرض لوحة لتعريفات المصطلحات الأساسية المتصلة بما يمكن أن نسميه «أنساب» الفعل، حيث إن الفعل الإنسانى يتصل بالضرورة، وقد يتداخل أو يختلط أحيانا، مع النشاط والحركة والأداء والعملية والتنفيذ من جهة، ومع السلوك والعمل والشغل والممارسة من جهة أخرى:

١ – **النشاط:** هو كل تغير ذاتى أو خارجى يتم فى داخل الكائن الإنسانى أو خارجه.

٢ – **الحركة:** هى كل انتقال لشىء أو لعضو جسمى بين مكان وآخر فى زمن محدد وعلى هيئة معينة أو أخرى.

٣ – **الأداء** : هو الطريقة المنظمة التى يعمل بها العضو الجسمى (بتوجيه ذهنى) القائم على الفعل. ونفس هذا التعريف يمكن إسباغه على مصطلح «الإجراء».

٤ – **العملية:** هى مجموعة حركات متتالية ومترابطة تستهدف إجراء أو استحداث نتيجة جزئية معينة.

٥ – **التنفيذ:** هو إخراج مضمون المشيئة إلى العالم الموضوعى عبر الأداء المعين.

٦ – **السلوك:** هو كل نشاط خارجى متسق تقوم به الذات.

٧ – **العمل:** هو مجموع الأفعال التى تؤدى إلى إظهار نتيجة مركبة معينة.

٨ – **الشغل:** هو العمل الذى يؤجر عليه المرء أو الذى يأتى بما يعيش عليه ماديًا أو معنويًا.

٩ – **الممارسة:** هى مجموع أشكال السلوك لذات معينة.

ونعود إلى البؤرة الكبرى الأولى من بؤر ميدان «الفعل» الإنسانى، وهى بؤرة «التحرك الجسمى»، والتى يقوم فى مركزها المصطلحات الخمسة الأولى مما سبق على الفور. فالفعل حركة جسمية بالضرورة، ولكن الحركات الجسمية كثيرة الأشكال، ومنها حركات القلب والمعدة وغيرهما من الأعضاء الداخلية للجسم الإنسانى، وكذلك حركات الفم والعين وغيرهما من الأعضاء الخارجية، والتى لا تعتبر، أى تلك الحركات، «أفعالا» بالمعنى الدقيق، اللهم إلا إذا تمت تحت شروط خاصة، أهمها فى هذا المقام توافر القصد والمشيئة واستهداف هدف معين (لتمثيل القبلة على الفم، أو غمز بالعين على نحو مخصوص ذى معنى أو غير ذلك). وقد سبق أن مر بنا تعريف للفعل أبدينا استحساننا له، ويقول: «الفعل تحرك قصدى»، وهو لا يؤكد وحسب على شرط القصدية (وهى الذى يفضى تاليا إلى شرط توافر المشيئة)، بل ويشير إلى تضمين وجود «الفاعل» من وراء الحركة المعينة، حيث يشير إليها بأنها «تحرك» وليس مجرد حركة من غير محرك متعين. من جهة أخرى، فإن ذلك التحرك ينبغى أن يكون جسميًا وظاهرًا من خارج الجسم، وهو ما يشير فى النهاية إلى شرط موضوعية الفعل من جهة وضرورة أن يكون الجسم وأعضاؤه الظاهرة أداة له من جهة أخرى. فليس من فعل بشرى إلا ما كان جسميًا، وحتى القول، إن اعتبر فعلا فى بعض الأحيان، فإنه يتم إما بإطلاق صوت عبر جهاز الفم وأجزائه بحركاتها المختلفة، وإما بالكتابة باليد، فى المعتاد، على مستقبل ما، فالقول هو الآخر حركة فى جانب من جوانبه التأسيسية.

ويؤدى التأكيد على كون الفعل تحركا إلى التنبيه إلى أن الفعل ينبغى أن ينظر إليه مفصولاً عن نتيجته ، إن كان له أثر موضوعى ينتج عنه، كحال من يبنى أو

يهدم: ففعل البناء أو فعل الهدم منفصل عن نتيجة البناء أو الهدم. لذلك ، فإن الكلمة الاصطلاحية المركزية هنا تصبح كلمة: «الأداء». فالفعل، منظورا إليه من حيث هو تحرك جسمي مقصود، يسمي «أداء»، والغالب أن ينتج عن ذلك الأداء نتيجة أو أثر موضوعي منفصل، ولكن أحيانا ما يكون الأداء هو نفس الأثر الموضوعي للفعل، مثلما الحال فى الدعاء وفى الرقص. ومصطلح «الأداء» يشير بذاته إلى القصدية ويتضمن الفاعل الذى يؤدى حركات الفعل، أو قل: الذى يؤدى بها إلى غايتها المستهدفة. ويمكن أن نستخدم، بناء على هذا، مصطلحى «المؤدِّى»، إشارة إلى الفاعل، و«المؤدَّى»، إشارة إلى نتيجة الأداء سواء كانت هى والأداء ذاته شيئًا واحدًا، كما فى العزف الموسيقى أو الغناء أو القراءة بأشكالها، أو لم تكن، كما يمكن لمن شاء أن يستخدم كلمة «التأدية» على نحو اصطلاحى أو آخر. وما دام «الأداء» يستتبع معه فى فلكه الإشارة إلى هدف أو إلى مستهدف، وهو ما يظهر مع الفعل اللغوى «يؤدى إلى»، فإنه بهذا يلمح إلى أن الفعل هو، ويؤدى إلى، أمر «حصل» أو «يحصل»، كما سينتج عنه «حاصل» و«محصلة»، أو أمر «وقع» أو «يقع»، وينتج عنه «واقع» أو «واقعة» جديدين. ومرة أخرى، وكما رأينا فى تعليقنا السريع على التعريفات المقترحة للفعل، فكما أنه لا فعل بغير حركة فإنه لا فعل بغير أثر، وفى نفس الوقت فإن الفعل، أى الأداء، غير الأثر أو النتيجة. (تظهر أهمية الملاحظات السابقة المختلفة من خلال مثال «الفعل غير العمدى»، وهو ليس فعلا كاملا أو ليس «فعلاً» بالمعنى الدقيق، حيث نجد تحركات وأداء ولكن النتيجة ليست ما كان مقصودًا أو متوقعًا). ونشير أخيرًا، إلى أمرين متضمنين على نحو ما فى مفهوم «الأداء»: الأول هو أن الأداء يحمل معه معنى الاستهداف ومعنى الهدفية، والثانى أن الأداء يشير إلى معنى التسبب والتسبيب، من حيث إنه يؤدى إلى إظهار أثر ونتيجة أو حصولهما أو الوصول إليهما. (راجع التعريف الحادى عشر مما سبق، والذى يشير إلى أن الفعل هو أداء بحركات من أجل إحداث حركات أو حالات أو أشياء).

ويظهر مصطلح ثان، بعد «الأداء»، للدلالة على طبيعة الفعل من حيث هو حركات جسمية مقصودة، وهو مصطلح «التنفيذ». وقد عرفناه من قبل بأنه إخراج مضمون المشيئة إلى العالم الموضوعي عبر الأداء المعين. فكأن «التنفيذ» يشير على الخصوص إلى العلاقة بين الذهني (المشيئة ومعها الخطة والهدف) والمنتج الفعلي الظاهر وهو بسبيل التكون. وإذا كان الأداء، أساسًا، هو «الطريقة المنظمة»، فإن مصطلح «التنفيذ» يشير على الخصوص إلى القيام بالحركات التى يتطلبها الفعل بحسب توجيه المشيئة وخطتها من جهة ، ومن حيث اتجاه تلك الحركات نحو إنتاج الأثر المتعين المطلوب من جهة أخرى. ولهذا، فإنه يمكن تقديم تعريف آخر للتنفيذ يرى أنه: «حركات محسوسة موضوعية منظمة متتالية مؤثرة متصلة بإنتاج المطلوب»، وتفيد تفاصيل هذا التعريف الجديد فى إخراج حركات قد تتم فى نفس وقت حركات أخرى ولكنها لا تتصل بالفعل المعين على وجه الصلة المباشرة: فإن تدخين غليون أثناء تزييف خطاب لا يعد ضمن حركات تنفيذ ذلك التزييف. وربما يتصل بمصطلح التنفيذ كلمات الإنجاز والإخراج والإنتاج، كما أن كلمةً عامةً كثيرًا، هى كلمة «القيام بـ» يمكن أن تستخدم مع التنفيذ والأداء وغيرهما، وربما تستخدم خصوصًا مع مصطلح «العمل». أخيرًا، فإذا كان «الحدث» يحصل، فإن «الفعل» ينفذ. ومن التنفيذ إلى «الصنع»، بل والإنشاء، ليست هناك إلا خطوات قصيرة. وكل هذه الكلمات التى أشارت إليها السطور الأخيرة تشير إلى الخروج من الذهن والجسم إلى العالم الخارجي، أى إلى فكرة «التدخل» وإلى فكرة «التأثير» المقصود.

أما مصطلح «العملية»، فإنه يشير إلى جانب جوهرى فى الأداء والتنفيذ ، هو جانب «التتالى المنظم» أو «الترتيب» ، الذى ينبغى أن تتصف به حركات الفعل لكى نكون فى النهاية أمام فعل بالمعنى الدقيق، ولهذا قلنا فى تعريف ذلك المصطلح إنه «مجموعة حركات متتالية مترابطة». وهذا الترتيب والتتالى يشير

إلى أن الفعل لا يكون أبداً إلا على نحو «معين»، فلا يوجد فعل فى المطلق، بل الفعل دائما «متعين» وعلى «هيئة كذا»، وهو ما ينتج عنه أن «الأفعال المتكررة» ليست «متكررة» حقًا، وإنما الأدق أن يقال إنها «متشابهة». من جهة أخرى فإن فكرة التتالى تشير إلى صفة جوهرية للفعل: وهو أنه يتم فى الزمان بالضرورة، فلا فعل خارج الزمان، لأن له باللزوم بداية ونهاية، وأما فكرة التنظيم فإنها تنبهنا إلى أن لكل فعل تنظيمًا داخليًا حركيًا، بل ونموًا وتطورًا متسقًا، وهو ما يظهر فى أعظم الأفعال وفى أدقها. وإذا جمعنا سمة الزمانية والتتالى والتنظيم معا، أمكن لنا أن نقول إن عملية الفعل هى بنية ديناميكية، وهو ما يظهر فى بعض أفعال الصناع من مثل صنع الآنية النحاسية أو قص الشعر على سبيل التزيين أو خبْز الفطائر المدورة، حتى نصل إلى مثال فعل عظيم معين هو تركيب الجسور المتحركة من الضفة الغربية لقناة السويس إلى ضفتها الشرقية من بعد ظهر يوم السادس من أكتوبر لعام ١٩٧٣ للميلاد، وهو فعل بالمعنى الدقيق حيث له بداية ونهاية وترتيب وتتال وتنظيم لحركاته وقصدية ومشيئة وأهداف وأثر ونتيجة ، إلى غير ذلك من سائر سمات الفعل الجوهرية التى نعرض لها هنا من خلال الحديث عن البؤر الكبرى الثلاث للفعل. وقد سبق لنا أن تقدمنا بتعريف مقترح للفعل أنه «هيئة منظمة للعمل»، ولكن فكرة «البنية» و«البنيان» (قارن «بنيان مرصوص») تشير إلى ما هو أقوى من «الهيئة المنظمة» حين تطبق على الفعل.

ولما كان الفعل حركة جسمية فى أساسه، وفيه ما فيه من التنظيم والبناء على نحو ما أشرنا فى الفقرة السابقة، فإنه يستحق أن يوصف بأنه «تكوين موضوعى»: «تكوين» لأنه بناء منظم، و«موضوعى» لأنه جسمى ومادى وظاهر أمام إدراك الآخرين، أو يمكن له أن يكون كذلك. ولكنه تكوين حركى أو ديناميكى يختفى فور اكتمال آخر حركاته، وإن أمكن إعادة تكوينه، كما سبق وأشرنا، أو الاحتفاظ بصورته، على نحو ما نرى، على سبيل المثال الواحد المهم، من صورة

الجنود المصريين وهم يبنون تلك الجسور المتحركة على ضفة قناة السويس فى حربهم ضد العدو المتغطرس. وعلى الرغم من كون الفعل المعين تكوينًا موضوعيًا، إلا أنه يظل متعلقًا بفاعله دواما من أكثر من جانب، ويكفى أن الفاعل قادر على تغيير ترتيب خطوات حركات الفعل لسبب أو لآخر. ويستحق الفعل، من حيث كونه تكوينًا موضوعيًا، أن يصبح أحد مكونات العالم الموضوعى رغم اختفائه فور اكتماله، وعلى غير حال آثاره المادية التى تستطيع البقاء أزمانا طويلة: إننا لا نرى أمامنا أفعال النحات المصرى الأعظم وهو ينحت أقسى الأحجار وألطفها، حجر الديوريت الأسود المرقش، لكى يصنع منها، بل لكى ينشئ ويخلق، تماثيل الملك خفرع التى ستزين بهو معبد الوادى فى مجموعته الهرمية فوق هضبة الجيزة، ولكن بقى من بعدها بعض هذه التماثيل، ولكن أنَّى أن تكون لنا التماثيل من غير حركات يد ذلك النحات الأبرع؟ لقد كانت ثم انتهت، لكنها «كانت» جزءًا، فى لحظات زمنية معينة، من تكوينات العالم الموضوعية التى كان يمكن إدراكها، ويمكن، نظريًا، محاولة إعادة تكوينها أو الاقتراب من ذلك.

وينتج أيضا عن كون الفعل حركة جسمية أنه أمر «ظاهر»، وبالتالى فإن كل فعل هو «ظاهرة»، بمعنى أن له ظهورًا مباشرًا وموضوعيًا ومدركًا (إن بالفعل أو من حيث الإمكان). ومن المشهور قول الفقهاء الإسلاميين: ليس لنا إلا الظاهر وما دام الفعل تكوينا موضوعيا ديناميكيا وظاهرًا، فإنه بذاته ينتج حدثا (هو مجموع عملياته)، كما قد تنتج عنه «أحداث» أخرى (هدم السد هو بذاته حدث، ثم ينتج عنه حدث آخر هو تدفق المياه). وما دام الفعل حدثا، من منظور ما، فإنه إذن حادث، إذن فليس هناك من فعل ضرورى. كل الأفعال حادثة، إذن هى عرضية، وكان يمكن ألا تكون.

ونعود أخيرًا إلى سمة التكوين الموضوعى للفعل: فقد يمكن أن نقول إن للفعل، وخاصة حين يكون نموذجيًا وكاملاً، نوعًا من «الوحدة المتكاملة» بين شتى

حركاته. والحق أن من يقول بالبناء والبنيان والتكوين يقول بشيء من التوحيد بين العناصر، ومن يؤكد على الترتيب والتنظيم لن يرفض فكرة «الوحدة المتكاملة». وإذا كنا قد قلنا إن الفعل، من حيث هو حركات وأداء، يظل معلقًا دائمًا على فاعله، أى على مشيئة الفاعل، إلا أنه يمكن القول كذلك إن لبعض الأفعال، من مثل القص والقطع وما شابه، قدراً من «الاستقلال الذاتى»، حيث إن لبعض الأفعال متطلبات تفرضها واتجاهات للنمو تفرض نفسها على الفاعل ذاته.

وفى المقابل، وفى وجه أن للفعل تكوينًا موضوعيًا وقد يكون له شيء من الاستقلال الذاتى، إلا أنه لا ينبغى أن ننسى، ليس فقط أنه معلق على مشيئة فاعله، بل وكذلك أنه لا فعل إلا فى تفاعل مع أشياء وأدوات فى إطار الزمان. إن كل فعل هو متعين ومعين دائما، لذلك فإنه محدد ومحدود إلى درجة أو أخرى.

والآن، ما هى أهم نتيجة سلبية لكون الفعل فى أساسه حركة جسمية، وأنه وبالتالى ظاهرة موضوعية؟ إنه نفى صفة «الفعل»، بالمعنى الاصطلاحى، عن كل ما يدور فى الذهن من أحوال وعمليات شعورية ووجدانية وتفكيرية ومشيئية وغير ذلك، وهو نفسه ما كان الفقهاء قد انتبهوا إليه: فلا يهمهم فى الأمر إلا الفعل الظاهر للعيان.

ب) بؤرة الفاعل والمشيئة :

وإذا كان لابد للفعل من حركة جسمية على الأقل، فإنه كذلك لابد له من فاعل قصد إلى القيام بالفعل وحدد اختياره وقراره فى مشيئة نهائية، هى فى الحق حجر الأساس الذهنى المباشر للفعل. فلا فعل بغير مشيئة يصدرها فاعل حى من قبل أن يقوم على إنفاذ الفعل فى العالم الموضوعى بحركة أو حركات جسمية مقصودة، وقد يلجأ إلى أدوات وأشياء تقع خارج جسمه، وإن كان من الممكن قيام فعل كامل فى حدود جسم الفاعل وحسب (كما الحال فى الصلاة، والرقص، وإشارة الرفض أو القبول فى بعض المواقف المعينة، والأفعال القولية كما فى التعاقد والزواج والطلاق).

إن خلفيات الفعل الذهنية متعددة الطبقات، وقد يلجأ المرء أحيانًا إلى العودة إلى أساسيات متطلبات الحياة عند الكائن الحى الإنسانى من أجل فهم فعل معين له. ولكننا نتوقف مباشرة عند القصد ثم عند المشيئة . وقد سبق أن قلنا فى «طبيعة الحرية» إن القصد هو الاتجاه نحو هدف معين، وأنه اتجاه نحو إنتاج نتيجة معينة، والنية هى الوجه الوجدانى للقصد، الذى هو توجه تصورى فى شأن تحقيق أمر معين. فالقصد هو إنشاء تصور حول سلوك ممكن يصبح هدفًا، وعلى التحديد فإنه وضع تصور حول عمليات وضع الاختيار موضع التنفيذ عمليًا. ومن أهم وظائف القصد تجميع قوى الذهن حول الهدف المختار من أجل الاندفاع به نحو الإنفاذ. وقلنا أيضا إن المشيئة هى أهم عناصر المجمّع الذهنى الذى يبدأ من بواعث السلوك إلى الاختيار ثم القصد والنية ثم القرار والمشيئة، حتى تأتى الإرادة والعزم والإقدام لتعزيز الاندفاع نحو تجسيدها فى العمل. والمشيئة ليست توجها وحسب، بل إنها فى صلبها قرار نهائى يتوج كل العناصر السابقة، ولهذا فقد عرفنا المشيئة بأنها: «قرار نهائى بوضع الاختيار موضع التنفيذ»، وهى تزيد على القصد التصورى بأنها تكوين نزوعى ووجدانى وتصورى معًا، وهى لا تظهر إلا بعد تفكير وتدبر وتقدير لمتطلبات الفعل وتحسب للنتائج واستعداد للمسئوليات. وبينما قد نتصور قيام القصد وحده دون المشيئة، فإنه لا مشيئة بغير قرار وقصد ونية، ولا نقول فى العادة «القصد والمشيئة» معا إلا من أجل التأكيد على أهم عنصرين من عناصر المجمع الذهنى النزوعى الذى يتجه بالاختيار إلى التحقق فى الوقائع، عن طريق الفعل. هذا، وقد سبق أن بينا، فى كتاب «طبيعة الحرية» ذاته، أن ما تم عن اختيار وقرار مشيئة فقد توفر له شرط الحرية، وباختصار فالمشيئة تحمل معها الحرية أينما تكون، ولا يمكن أن نقول عن فعل إنه تم عن مشيئة، بدون أن نعنى على الفور أنه تم بحرية.

ويؤدى توافر القصد والمشيئة إلى قيام سمة معينة قد يصعب التعبير عنها أو

حصرها في اصطلاح دقيق، وربما كان أقرب ما يعبر عنها هو القول بأن الفعل بالمعنى الدقيق ينبغي أن يكون «جاداً»، في مقابل «اللعب» أو على الأفضل «غير الجاد». فذلك الذي يمضي وقت فراغه في بناء قصر أو سد من الرمل على شاطئ البحر لا يفعل ذلك «جاداً»، تماماً كمن يطلق طائرة ورقية للأطفال في الهواء، أو يتسكع في حديقة أو في غابة على غير هدى ولغير هدف مخصوص، أو يدندن بلحن أغنية قديمة بينما هو ينظف سيارته... إلى غير ذلك. والغالب أن مفهوم «الجدية» المشار إليه إنما هو تعبير مختلف عن ضرورة استهداف إنتاج نتيجة موضوعية مؤثرة من وراء القيام بعمليات الفعل، من جهة، وعن ضرورة توجه الفاعل قاصداً إلى القيام بالفعل المعين دون غيره، من جهة ثانية. وربما كانت تلك «الجدية» المقصودة، فوق أنها تعنى «الانشغال» الكافي والانتباه إلى درجة عالية، تكوّن وجهاً معيناً لما يسمى «بالعمد»، وقد سبق لنا، في «طبيعة الحرية»، أن عرّفنا العمد بأنه استمرار القصد في أثناء التنفيذ، فهو تآين القصد مع الأداء، ومن المفهوم أن القصد يقوم في العادة من قبل البدء في إجراءات الفعل، وبوقت طويل أحيانا. إن الجدية تعني الانشغال بما قد يكون له تأثير مهم على مجرى الحياة أو على وقائع العالم، ويؤكد صلة «الانشغال» بتنفيذ الفعل أنه يقال أحيانا في اللغة: «وبعد أن فرغ من فعل كذا...»، فالفعل والفراغ الزمني والذهني لا يتماشيان سوياً.

ويرتبط بفكرة الجدية فكرة ليس من السهل التعبير الدقيق عنها هي الأخرى، وهي أن الفعل ينبغي أن يكون «ذا معنى». والمعنى المباشر لهذا هو أن يكون الفعل قابلاً لأن «يفهم»، أي لأن يوضع في علاقة مع أمور أخرى (أفعال، طبائع، ذوات، أهداف...)، على نحو يجعل منه جزءا من كل، أو ممهداً لشيء أو نتيجة لشيء آخر. ولكن يقوم اعتراض على هذا: فما قد لا يفهم الآن واليوم قد يفهم غداً، وإن خفي المعنى على شخص فقد لا يخفى على آخر. ومع ذلك فإن تلك

السمة تدل على شيء له صلة بموضوع السمات الجوهرية للفعل، كما يظهر من المثال التالي: فإذا دُعيت إلى حفل رسمي يتطلب طريقة معينة في الملبس، وإذا بي أذهب لابسا ملابس التريض في الحديقة العامة، فإن فعلي هذا يكون ذا معنى، وهو الاستهانة والسخرية من ذلك الحفل الرسمي وموضوعه والداعين إليه، أما إذا كنت جالسا في متحف أتأمل لوحة فنية ثم وضعت رجلي اليمنى فوق اليسرى، أو العكس، فلن يكون لهذا الفعل من معنى خاص. وربما يقترب، أيضاً، من مفهوم عدم الجدية فكرة «الحركات المجانية»، وهي ليست أفعالاً بالمعنى الدقيق، وإن قيل في اللغة «الفعل المجاني»، وتعني محض القيام بحركات ما بدون قصد خاص، ومن قبيل ذلك التسكع في طرقات الحديقة العامة أو بين شوارع الحي التجاري في المدينة أو تقليب قلم بين أصابعي ، أو ما شابه.

ولنعد إلى الفاعل ذاته، واضعين جانبا الحديث عن الخطوات التي يقوم بها من أجل إنجاز الفعل، وسنجد أن وضعه أثناء الفعل هو كوضع سائق عربة يجرها جوادان، ويكون عليه الانتباه الدائم لجعل حركات المجموعة التي يقودها (العربة والجوادان وربما الأحمال التي تحملها العربة) متسقة فيما بينها، كما يكون عليه في أثناء قيامه بالفعل أن يتوقع دوما ما قد يظهر أو يؤثر على مجريات الفعل في كل خطوة تالية. ويبدو لنا أن عامل «التوقع» يوجه أداء الفاعل في كل لحظة من لحظات تطور تنفيذ الفعل. وفي أثناء قيام الفاعل بفعله فإنه يقوم بعمليات «اتصال» دائمة ومنوعة الجوانب، بل إن الفعل ذاته هو من أدوات الاتصال بين الفاعل وبيئته، لأن الفعل يتم في مواجهة الآخرين أو في مواجهة العالم على الأقل، وإذا كان الفعل يتم على جسم الفاعل نفسه، كحال من يرقص منفرداً في غرفة مغلقة، فإن جسمه ذاته يصبح هو العالم ويصبح هو ذاتا مدركة لجسمه وهو يتشكل بالفعل المعين. ولكن هناك صلة دقيقة بين الفعل والفاعل: وهي أن الفعل وسيلة للفاعل من أجل بناء عالم خاص للذات في مواجهة العالم العام

المشترك وفى مواجهة الآخرين. إن سائر أفعالنا تستهدف إما النفع المباشر أو غير المباشر أو التميز عن الوسط المحيط على نحو معين، ولن يكون من الغريب بعد ذلك أن يكون أكثر المتميزين أكثر الناس أفعالاً فى بيئة ما. ويساعدنا هذا على إضافة سمة جديدة للفعل من حيث جوهره العميق: وهى أنه، فى النهاية، أداة للتكيف بين فاعله ووسطه المحيط. ومن هنا إلى القول بأن فى كل فعل إنسانى لمسة «عضوية» أو «حيوية» لا تقوم إلا شعرة: لأن كل حياة تستهدف إما المحافظة على نفسها أو إثراء وجودها وتقويته، وهو بذاته باب آخر للدفاع عنها.

أخيرًا، وليس آخرًا، فإن الحديث عن الفاعل والقصد والمشيئة جميعا، ونحن بسبيل استكشاف الجوانب الجوهرية فى الفعل الإنسانى، يدل بما لا سبيل إلى التشكيك فيه على أن الفعل ليس حركات جسمية ومادية وحسب، إنما هو تكوين ذهنى وجسمى معًا ، وعلى سبيل التلاحم العميق: إن الفعل من عمل الجسم ومن عمل الذهن معًا، بل هو فى النهاية من عمل الذات من حيث هى ذات.

جـ) بؤرة الأثر والنتيجة :

أكدنا أكثر من مرة على أن الفعل متميز عن نتيجته، ولكنه لا يمكن تصور فعل لا ينتج نتيجة ما أو لا يكون له أثر معين، حتى لو كان ذلك الأثر هو الأداء الموضوعى للفعل ذاته، كما الحال فى العزف الموسيقى والرقص والصلاة. و«الأثر» هو النتيجة الظاهرة الملموسة، وقد تكون نتيجة الفعل الإضافة، بالخلق أو التعديل، أو التغيير، أو الإزالة. وكما أن الفعل خلق وبناء، فإن أثره أيضا كثيرا ما يكون بناءً وخلقًا، سواء كان ذلك التوقيع على عقد بيع أو شراء أو بناء الهرم الأكبر أو كتابة عمل موسيقى أو عزفه كاملاً . وبصفة عامة فإن الفعل يكون إما على سبيل الرد على عوامل فى الوسط المحيط، وإما على سبيل المبادرة، وأفعال المبادرة هى الأدنى لأن يتوفر لها الحظ الأوفى من صفة الخلق. وقد سبقت الإشارة إلى أفكار تغيير البيئة وإعادة تنظيمها وإعداد الذات لمجابهة العالم

والآخرين وإقامة عالم خاص للذات، فليس من حاجة إلى العودة إليها هنا. إن الفعل إضافة أمر أو شيء جديد إلى العالم . والإنسان في جوهره حيوان فاعل وصانع، وهو في هذا ليس بدعا فريدا، ولكنه أعظم الكائنات الحية توسعا في هذا الصدد وأكثرهم تفننا إلى حد الاتيان بالخير العميم وبالضرر الهائل.

ولعلنا نختم هذا الاستعراض لسمات الفعل الجوهرية من خلال بؤره الثلاث الكبرى، بإيراد تعريف جديد للفعل، يحمل الرقم ٢٣، وهو يقول: الفعل هو مجموعة منظمة من حركات جسمية (أو من حركة واحدة على الأقل) مقصودة تصدر عن فاعل معين، وتنفذ بأعضائه وأدواته على جسمه هو نفسه أو على أشياء أو على أجسام بشرية أخرى، بتوجيه من مشيئته التى تستهدف إحداث أو إنتاج أثر معين موضوعي.

الفعل : أنواع ودرجات :

الدافع إلى تناول موضوع القسم الحالي، والقسم التالى أيضا الذى يتناول الفعل وغير الفعل، ليس فقط الرغبة فى الوصول إلى تصنيف واضح لتلك المجموعة العظيمة العدد من الظواهر التى يمكن أن تتسمى باسم الأفعال، بل وكذلك محاولة اتخاذ موقف مناسب من هذه المشكلة الواقعة أمام كل من يتولى الحديث عن أصوليات الفعل: هل كل ما تسميه اللغة العادية فعلاً هو فعل على الصحة؟ وهل كل ما تنطبق عليه شروط التعريف المقبول للفعل، وتتوافر فيه الخصائص الجوهرية التى كانت موضوع حديث القسم السابق، هو فعل على نفس المستوى؟ فهل كتابتى فى هذه اللحظة لهذه الكلمات فعل بمقدار أنه فعل كذلك استخدامى لأصابع يدى اليسرى لضبط وضع نظارتى أمام عينى وعلى أعلى أرنبة الأنف؟ وهل الصلاة فعل بمقدار ما أن التوضأ فعل؟ وهل توجهى إلى محطة القطار لركوب القطار المتوجه إلى الإسكندرية والقيام بالعمليات المتصلة بذلك حتى صعودى درجات العربة المعينة فعل بمقدار ما أنه فعل اتصالى

الهاتفى بمن اتجه إلى ملاقاتهم هناك بأننى فى الطريق إليهم؟ وكذلك الحال مع أفعال جنود الجيوش الواحد من القادة إلى المهاجمين إلى المدافعين حتى أفراد التنظيف والخدمة: فهل كل حالة من حالات أفعال كل من هؤلاء هى فعل على قدم المساواة تماما مع سائر الأفعال الأخرى؟ وإذا كنت أستعد لامتحان ما، فهل كل أفعالى المهيئة لأدائه تتساوى مع فعل أداء الامتحان ذاته؟ ومن البديهى أن لا عد ولا حصر للأمثلة الممكنة، ولكن يكفى أن نضيف هذا التساؤل: هل ستكون حياة كل منا فعلاً كبيرًا، وستكون كل لحظاته أفعالاً من قيامه بشراء طعام إلى تحية زميل إلى التعاقد على بيع أو شراء إلى رفض للحديث فى اجتماع إلى وضع لغطاء من شكل ولون ومعينين على مائدة طعامه؟

لقد تقدمنا بمحاولة أولى للنظر بشىء من الوضوح فى مكونات غابة أنشطة الحياة الإنسانية، حين اقترحنا منذ صفحات تقسيمًا رباعيًا لتلك الأنشطة: فالفرد الإنسانى يمر بحالات ذهنية وجسمية داخلية، ثم هو يقوم بتحركات جسمية خارجية ظاهرة يمكن اعتبارها عارضة أو عرضية أو عابرة لأنها ليست بذات معنى خاص، ولا تتوفر فيها على الدقة شروط «الفعل» بالمعنى الاصطلاحى (كأن أحك أنفى، و أن أضع رجلى اليمنى فوق تلك اليسرى، أو أن أتنهد بعمق، أو أن أضع قميصا ذا لون أزرق لا أبيض، أو أن أتناول طعامى سريعا أو بطيئا، أو أن أضبط مرآة سيارتى، أو أن أتفقد محتويات جيبى وأرتبها، أو أن أقضى لحظات فى الدوران حول بناية جديدة جميلة من أجل التفرج عليها، أو أن أتجول على غير هدى لمدة نصف ساعة فى الحديقة العامة،... إلى غير ذلك)، ثم هو يقوم بالتعبير الخارجى المقصود عن معانى معينة داخلية عنده، إن بحركات الجسم كله أو ببعض أعضائه وخاصة الوجه بأجزائه واليدين، وإن، على الأخص وفى الأغلب، باستعمال الصوت المفهوم أى كلمات اللغة، وفى كل هذه الأقسام الثلاثة لا نرى «أفعالاً» بالمعنى الدقيق، وهى التى تأتى لتكون القسم الرابع والأخير من الأنشطة الإنسانية.

ولكننا إذا دققنا النظر فى هذه الأقسام الكبرى الأربعة لوجدنا فى الثلاثة الأولى منها حالات يمكن أن تتطلع إلى المطالبة باسم «الفعل»، حيث إنه يمكن البرهنة، على نحو أو آخر، بتوافر أهم سمات الفعل الجوهرية فيها. ففى قسم الحالات الذهنية: ألا يمكن اعتبار عمليات التفكير الابداعى نوعًا من الفعل؟ (وإن لكاتب هذه السطور ذاته دراسة مطولة بعنوان «فعل الإبداع الفنى عند نجيب محفوظ»)، وألا يعتبر فعلاً عاليًا قرار الدخول فى الحرب اتخذ فى نهاية اجتماع لرؤساء السياسة والحرب وبعد التشاور وتبادل الأفكار واستعراض الحسابات على أشكالها، وكل هذا يدخل فى فئة العمليات الذهنية، وبالتالى فهو محض حالات من قبيل حالات القسم الأول من التقسيم الرباعى المشار إليه للأنشطة البشرية؟ وإذا نظرنا إلى بعض الأمثلة المذكورة للتمثيل على أنشطة القسم الثانى، ومنها مثال حك الأنف بالأصبع، ولنضف مثال إخراج منديل أبيض من جيبى الداخلى بطريقة معينة أو رفع اليد والإشارة بالأصابع على هيئة خاصة، فإننا يمكن أن نتصور إمكان استخدامها فى حالات خاصة جدًا هى حالات السلوك السرى كما فى الجاسوسية أو حتى فى ترتيب لقاء بين شخصين دون علم الوسط المحيط، وفى هذا الإطار فإنها ستصبح أفعالاً بالمعنى الدقيق لأن وراءها مشيئة واضحة ولها معنى مخصوص وهى جادة وهى تنتج آثارًا فى البيئة ذات أهمية وغير ذلك. أخيرًا، ألن يكون من حق البعض أن يرى فى قول القائل أمام حاكم طاغية: «أنت طاغية ، وإنى أرفض قيامك بوظيفة الحاكم»، فعلا شجاعًا عظيمًا، وفعلاً بالمعنى القوى، رغم أنه مجرد كلمات وتعبير عن معانى داخلية؟ إن نتيجة هذا كله هى، فى المحل الأول، بيان أن الأمور ليست محددة تماما ، وأن التداخلات ممكنة إلى حد الاختلاط المحيِّر.

والحق أن هناك طريقين كبيرين: طريق التشدد، الذى يرفض صفة الفعل إلا لما تنطبق عليه شروط التعريف والخصائص الجوهرية على نحو حاسم فاصل،

وطريق المرونة الذى يوصى بفتح باب إعادة النظر الممكنة بين الحين والحين وبعدم قفل سبيل التوصيف الجديد لبعض الحالات الخاصة التى تتطلب نظراً خاصًا. ولكل منهما ميزاته وما يبرره: فطريق التشديد يوفر الوضوح ، كما أنه أيسر فى التطبيق، بينما طريق المرونة يسمح باحتواء الحالات الخاصة، وهو «أكثر إنسانية» إن أمكن هذا القول. ولا نريد غض النظر عن طريق التشدد، لأنه أكثر استقامة واتساقا، ولكننا ننظر كذلك إلى مزايا طريق المرونة، وربما، فى النهاية، لا لشىء إلا بسبب الضعف البشرى الجوهرى والدائم، والذى يعوقنا عن الإحاطة التامة بميدان الفعل وعن فرض التعريفات والتصنيفات الحديدية. لهذا، فإننا سوف نستخدم مفاهيم الأنواع والدرجات مطبقة على الفعل الإنسانى، حتى نستطيع، فى نفس الوقت، أن نحيط بأكبر قدر من جوانب ميدان الفعل، وأن ننظر أيضا إلى ذلك الميدان من خلال تقسيمات فرعية توفر قدرًا معقولاً من احترام الاختلاف بين أنواع ودرجات ما يسمى «بالفعل»، من أجل أن نعود إلى طريق التشدد لننظر فيما لا يمكن أصلاً اعتباره «فعلاً»، أو يكاد.

ونبدأ مما يمكن أن يسمى «أنواع» الأفعال، أى مجموعات من الأفعال تتسم كل مجموعة منها بالتجانس القوى، هذا بالمعنى المدقق، أو قل، على نحو عام، إن كل مجموعة منها تتسم بالاشتراك فى صفة واضحة.

وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن ميدان الأفعال واسع ممتد حتى ليكاد أن يتطابق، من نظرة ما، مع ميدان النشاط الإنسانى فى مجمله، ولكننا نحتاج دوما إلى التقسيم والتمييز والتجميع والتصنيف. ولكن التقسيم والتصنيف يحتاج إلى معايير واضحة، إن أمكن العثور عليها، أو على أسس مناسبة على الأقل، وتقدم لنا الدراسات اللغوية بأنواعها، فى تقسيمات الأفعال نحويًا ، وفى كتب من أمثال «المخصص» لابن سيده ، وفى القواميس التى تشير إلى علاقات الأفعال ومشابهاتها وأضدادها، وكذلك القواعد القانونية فى شتى التخصصات

التشريعية، نماذج لبعض التقسيمات والتجميعات الأساسية. وإذا توصلنا إلى حصر أساسي لأنشطة الإنسان الكبرى، لوصلنا إلى تصنيف للأفعال بحسب ميادين النشاط، كما يمكن استخدام أركان الفعل الأساسية لتمييز الأفعال من حيث بروز ركن فيها أكثر من أركان أخرى، كأن تبرز المشيئة على الحركة مثلاً، كما يمكن استخدام أنواع المفعول فيه لتصنيف الأفعال، أو أنواع الحالات الذهنية المصاحبة للفعل، أو أنواع الآثار المترتبة على الأفعال، أو مدى زمان الفعل، إلى غير ذلك من المعايير والأسس المتنوعة من حيث قوتها الشمولية وانتاجها لتقسيمات ذات مغزى.

ويمكن أن نميز بين أفعال شخصية، يقوم بها الفاعل بإزاء ذاته فى المحل الأول، وأفعال اجتماعية يقوم بها بإزاء مجموع ما من الآخرين، وأفعال تتم بين شخصين على نحو محدد. ويقترب من هذا التصنيف ذلك الذى يجعل معياره الذاتى أو الخاص والمعلن أو المشهر، حيث معظم الأفعال معلنة ومشهرة، بينما بعضها الأقل كثيراً يتم فيما يشبه الخفاء، لأنها أفعال حميمة تخص الذات أو أشخاص أو أشياء فى علاقة خاصة مع الذات، كتنظيف الجسم والجماع وغير ذلك. ويرتبط بالتصنيف الأسبق أيضا ذلك الذى يميز بين أفعال فردية، أى يقوم بها فرد واحد، وأفعال جماعية يقوم بها شخصين أو أكثر، وقد تقوم ملايين من البشر بنفس الفعل الكبير، كما فى الحرب أو فى مظاهرة ضخمة، وما أشبه. ومن أشكال هذا النوع، أو «التنويعات» عليه، أن يقوم فرد بالفعل وينسب إليه ولكنه يلقى معاونة من آخرين بدرجات مختلفة وفى جوانب متنوعة. وقد يوضع معيار هذا الشكل الجديد على هيئة معيار الاستقلال بالفعل أو قيام معاونة عليه. وقد يرد تنويع جديد على هذا الشكل: فقد تقوم جماعة بالفعل وتعاونها جماعة أو جماعات أخرى، حيث إننا فى هذا الإطار نكون بإزاء محور الاستقلال والمعاونة من جهة ومحور الفرد والجماعة من جهة أخرى، وفى داخل المعاونة ذاتها تقوم درجات: فهناك معاونة جوهرية، قد لا يقوم الفعل إلا بها، ومعاونة إضافية أو

تكميلية يمكن تصور الفعل بدونها. ولا شك أن الأفعال الجمعية تستحق نظراً دقيقًا، ونشير هنا وحسب إلى أنها تكون بالضرورة، وفى مقابل الأفعال الفردية، أقل وعيًا وأقل تنسيقًا. وقد يبدو التصنيف باستخدام حجم الفعل (عدد حركاته)، وحجم المفعول فيه ، وحجم النتيجة ، ومدى صعوبة الفعل ويسره، ومدى أهميته (فى نظر جهة ما أو أخرى)، ومدى نفعه أو ضرره (أيضا من منظور جهة أو أخرى)، والفترة الزمانية التى يتم فيها، ومدى الانتباه الذى يبذله الفاعل فيه، قد تبدو هذه التصنيفات وما يقترب منها غير جديرة بالاهتمام القوى بها، ولكن واقع الحال يبين أنها تعتمد على معايير يرجع إليها كثير من الناس فى عدد من المواقف وهم بسبيل مشاهدة الفعل أو تقديره. وهناك أيضا تقسيم الأفعال إلى أساسية وتابعة: فالصلاة فعل أساسى والوضوء فعل تابع له، ولكنه ضرورى فى نفس الوقت لقيام الصلاة، والتدخل الجراحى فعل أساسى وتطهير مكان الجراحة قبل القيام بها وبعده فعل تابع، ولكنه ذو أهمية حاسمة فى نجاح الجراحة أو فشلها من حيث إنتاج تأثيرها المستهدف. وهناك تصنيف الأفعال إلى أفعال مهنية أو تخصصية تستخدم على أيدى فاعلين معينين بشروط خاصة وباستخدام أدوات مخصصة وعلى طرائق معينة، وأخرى غير ذلك، ويشير إلى أهمية هذا التصنيف أن تطور علاقة أفراد النوع البشرى مع العالم ومع أقرانهم تتجه إلى زيادة عدد الأفعال التى من النوع الأول وإلى قيام تقدير أعلى لها من حيث الثمن والاعتبار وغير ذلك، ونفس هذا المعيار قد يستخدم لتقسيم أوقات نشاط الفرد خلال يومه.

وهناك تصنيف ذو أهمية خاصة، وهو الذى يعتمد معيار كون الفعل هدفا بذاته، حينما يكون هو هو الأثر المستهدف منه، أو كونه وسيلة لإنتاج أمر مختلف عنه، وقد يكون نفس الفعل هكذا حينا وهكذا حينا آخر (كما هو الحال فى ركوب الخيل للمتعة أو السباق وركوبها للوصول إلى مكان بعيد، وفى الجماع، فهو إما لذاته وإما للإنجاب، وسبقت الإشارة إلى مثالى الرقص والصلاة اللذين هما

فعلان يقومان بنفسيهما وهما أداء ونتيجة معًا). ومن معايير التصنيف الهامة كذلك معيار الرد أو المبادرة: فإما أن يكون الفعل ردًا على فعل آخر أو على ظاهرة تقف أمامنا في الطبيعة، كأن أمد يدى ليد تقدمت لمصافحتى أو أن أحمى وجهى من عاصفة ترابية هبت، أو أن يكون مبادرة منى، والأفعال على الهيئة الثانية هى أفعال الخلق والمبادرة والتجديد والجهد الأكبر والتثمين الأعظم، وقد تكون أفعال المبادرة هى الشكل الأعلى لبعض أفعال الرد، وفى أفعال الرد ذاتها أشكال تتجلى فى بعضها دون الآخر درجات من الخلق والإبداع. ومن الصعب قبول معيار المستحيل والممكن، لأن موضوع التصنيف هو الفعل وهو ما يستدعى كون الفعل ممكنا من البداية، اللهم إلا إذا جعلنا المعيار هو الإمكان أو عدم الإمكان، وهو الشكل الأقصى لمعيار الصعوبة واليسر. ونتوقف أخيرًا عند مشكلة لها بعض الأهمية: فما الموقف من «القول»: هل هل نوع من الفعل؟

ونبادر منذ البداية إلى اتخاذ موقف صريح: فالقول من حيث هو قول ليس فعلا. وأساس هذا الموقف هو أن القول، من حيث هو محض إطلاق لأصوات أو حروف وكلمات ذات معنى، لا يستوفى ، فى العادة، ركن إنتاج أثر موضوعى فى العالم، كما أنه قد لا ينطبق عليه، أحيانا، شرط «الجدية» الذى للفعل، كما أن هناك أقوالاً لا يُعرف أصحابها، ومع ذلك فإنها تعد أقوالاً، بينما سبق أن أشرنا إلى إمكان التشكك فى كون النتيجة، التى تحدث دون معرفة فاعلها، «فعلاً» على الصحيح. ويضاف إلى ذلك أن بعض الأقوال يقال إنها «بغير قصد» أو «من فلتات اللسان» ، فلم تتحكم فيها مشيئة، ومع ذلك فإنها تعد من نوع القول، بل إن بعض الشعراء يقول صراحة إنه لم يعرف كيف تمت قصيدته ، وإنما كأنها ألقيت عليه إلقاءً وهو فى حالة غير عادية. فالقول، إذن، يفتقد إلى بعض أركان الفعل وشروطه. ويؤيد موقف التمييز بين القول والفعل ليس فقط أن إدخال الأقوال فى جنس الأفعال سيوسع كثيرا من هذا الميدان الأخير، ويؤدى إلى

اضطراب واضح فى تناوله وفهمه، بل وكذلك أن الحكمة الشعبية، وهى واجبة الاحترام وجديرة بالاعتبار، تضع فى العادة تقابلاً بين الأفعال والأقوال.

ولكن الأمانة تقضى بالاعتراف بأنه يمكن، لمن يريد، أن يدافع عن انطباق أركان الفعل وشروطه على القول: فهو مجموعة من الحركات المنظمة، إن بجهاز الفم أو بالأصابع والأدوات، وله فاعل يمكن معرفته وهو معروف ومحدد فى العادة، أى من يطلق الأصوات أو يكتب الكلمات، وهو فى العادة نتيجة قصد ومشيئة، أما عن انطباق ركن الأثر الموضوعى فى العالم فإنه من المستغرب ألا يعتبر الصوت أو الخط «أثرًا» فى العالم، فكلاهما له كيانه مادى، وينطبق عليهما شرط تغيير محتويات العالم والإضافة إليه، فصحيح أن إطلاق قول أو كتابة جملة ليس كبناء الهرم، ولكن هذه وذاك كلها آثار تظهر فى العالم وتدرك بالحس. من جهة أخرى، فإن القول هو الآخر بناء وتنظم وتكوين وكيان، وهو ذو معنى ويتوفر له، فى العادة، شرط الجدية، وأحيانا ما يتساوى مع الفعل فى أثره (ومثال ذلك ما تقوله كتب الفقه عن الردة: «الردة هى الرجوع عن الإسلام، وتقع بقول أو فعل يدل على الكفر»، «وقد تكون بالامتناع»).

والموقف العدل يتمثل فى قبول صفة الفعل لبعض الأقوال دون سائرها، وذلك البعض هو الأقوال التى تؤدى بذاتها إلى تغيير فى العالم الموضوعى، ومثالها أقوال التعاقدات بأشكالها وأقوال الالتزامات (على النفس) والإلزامات للغير وأقوال منح الحقوق، وغير ذلك مما يدخل فى باب «الأفعال القولية» (قارن: «بعتك كذا بكذا»، «زوجتك نفسى»، «أنت طالق»، «أنا مستقيل منذ هذه اللحظة»، «اذهبوا فأنتم الطلقاء»، «لتقم الفرقة المدرعة بالهجوم»، «فتحت الجلسة»، «قرار اللجنة هو أن فلانا هو الفائز الأول»، وما شابه). ولعل الأساس فى تمييز الأفعال القولية عن بقية الأقوال، أننا نميز فى الأقوال بين ما هو إخبارى («بريطانيا هى المسئولة المباشرة عن العدوان الصهيونى المستمر فى فلسطين»)، وما هو

«إنشائى» أو تعبيرى خالص («ما أجمل هذا الصباح!»)، وما هو إجرائى أو طلبى (وفى الطلب تدخل سائر الأوامر الصادرة من جهة قادرة على الإلزام بالتنفيذ)، حيث إن الأفعال الإخبارية والإنشائية لا تدخل فى باب الأفعال القولية.

إن الإطار العام هو أن القول تعبير، ثم هو قد يصبح أداة للاتصال، ثم أداة لتوجيه الآخرين (والسيطرة عليهم أحيانا)، أى لتحريكهم والتأثير فيهم، وفى العالم المحيط، عن طريق طلب عمل شىء ما، وليس مجرد الإخبار أو التعبير الخالص عن حالات خاصة لدى القائل. هذا، ويبرر الإشارة إلى «الآخر» فى صدد الحديث عن الأفعال القولية، أن كل فعل قولى يتطلب بالضرورة فردًا بشريًا آخر، أو أكثر، يتوجه إليه، وفى حالة افتراض شخص يعيش بمفرده فلن نجد عنده أفعالاً قولية.

ونأتى الآن إلى النظر إلى الأفعال من منظور تنوعها من حيث الدرجات، ولا نقصد هنا وحسب درجات فى نفس الفعل، كمن يجرى ببطء أو بسرعة، أو يرسم لوحة لمدة ساعة أو عشرين وعلى نحو مجيد أو غير مجيد، بل وكذلك، وعلى الخصوص، درجات من حيث الأهمية والتكرار ومدى توافر أركان الفعل وشروطه والاكتمال وعدم الاكتمال ومدى التأثير وما إلى ذلك. والحق أن هذا المبحث يثير عددًا كبيرًا من المشكلات فى فهم بعض الأفعال إلى درجة وضع كونها محض أفعال موضع السؤال، ومن ذلك تعريف الفعل «العادى»، وطبيعة الفعل «الروتينى» وذلك كثير التكرار، وما يمكن أن يسمى «بالفعل المجانى» كالتنزه على غير هدى فى يوم عطلة، واللعب، والفعل غير المقصود وغير العمدى، والفعل الخاطئ وذلك الفاشل، والفعل الذى لا يظهر منه غير الشروع فيه وذلك الذى لا يكتمل والمعدول عنه، وهو ما يؤدى إلى التعرض لظاهرتى الإحجام والامتناع، وما يتصل بهما من رفض ومقاومة، حتى ظاهرة عدم الفعل أو اللافعل وما إذا كان هناك شىء يمكن تسميته «بالفعل السلبى»، وذلك كله إلى جوار الإشارة إلى طرق توصيف

أنشطة خاصة من قبيل التذوق الفنى وقضاء وقت الاستمتاع أو وقت الراحة مما سنشير إليه فيما يلى.

إن السؤال الذى يقف من وراء هذا المبحث هو: هل كل الأفعال لها نفس القدر؟ أليست هناك مستويات أو طبقات أو درجات، حيث يكون فعل أعلى من فعل؟ ومن الجلى أن هذا التساؤل يرتبط بكون الفعل من «نوع» مختلف عن نوع فعل آخر، وعلينا أن نقبل أن التمييز بين الأنواع يتداخل بالضرورة مع التمييز بين الأفعال من حيث الدرجات. ونترجم التساؤل السابق بالمثال التالى: فهل رفع الجندى للعلم فى صباح أحد الأيام فى ساحة المعسكر المعتاد وتحيته يتساوى تماما مع رفع الجندى المصرى الأول، الذى اعتلى منتصراً قمة خط تحصينات العدو الصهيونى على ضفة قناة السويس الشرقية فى عصر يوم السادس من أكتوبر المشهود، رفعه للعلم وصيحته القوية: «الله أكبر»؟

ينبغى أن نعترف أن عدداً ضخماً من أفعالنا يدخل فى باب «الأفعال العادية»، ومنها تتكون معظم أفعال حياتنا اليومية، ومن هذه الأفعال العادية ما هو شخصى، ومنها مثلا قيامى بحلاقة ذقنى، أو توجهى إلى عملى فى الميعاد باستخدام وسيلة أو أخرى للوصول، وما هو اجتماعى، كالذهاب إلى منزل عائلة جارة للتهنئة فى مناسبة ما، وما هو قانونى كقيامى بدفع قيمة استهلاكى من الكهرباء فى الميعاد، وما هو أخلاقى كسؤالى عن أحوال مريض أو مساعدة سيدة كادت أن تقع على الأرض أو تقديم قدر من المال لفقير، إلى غير ذلك بحسب ميادين كثيرة. والفرق بين الفعل الاجتماعى وذلك الجماعى، الذى تقوم به مجموعة معًا، يقوم فى أن الأول فعل فردى ولكنه ذو مرجعية اجتماعية. وقد يعتبر الفعل عاديا إذا تم بحسب النمط المعتاد أو بحسب المتوقع فى مثل الظرف المعين الذى يتم فيه، كأن يقف الأصغر سنًا، كما فى بعض المجتمعات، عند مرور الأكبر، ولكن الفعل لا يعتبر عاديا إذا تم، فى نفس الظرف، على النحو المعاكس:

أن يرى الأصغر سنًا، وهو جالس، الأكبر سنا قادما ومارًا عليه ولا يقوم لتحيته. وبصفة عامة، فإن الفعل العادى هو فعل تتوافر فيه أركان الفعل الأساسية، من وجود فاعل معين وقصد ومشيئة، وحركات جسمية معينة يقوم بها، وآثار موضوعية تظهر فى الواقع ويدركها، أو يمكن أن يدركها، غير الفاعل، ولكن شروط هذه الأركان تكون فى العادة عند مستوياتها الدنيا، فأن أقود سيارتى من مسكنى إلى مكان عملى لا يحتاج إلى درجة عالية من القصد والمشيئة، كما أن معظم الأفعال العادية تحتاج إلى حد أدنى من الحركات الجسمية، وكذلك فإن آثارها لا تكون فى العادة بذات أهمية عظيمة. ولكن الذى يميز الأفعال العادية فى المحل الأول هو أنها أفعال تكررت من قبل على نمط معروف، وأنها لا تحتاج إلى كبير جهد ولا إلى عظيم انتباه من جانب الفاعل، وهى تتم من أجل القيام بوظائف لازمة من أجل الاستمرار السليم للحياة اليومية، وهى مما يتوقع أن يقوم الفاعل بفعله فى مثل ظرفه. وعلى هذا، فإنه يمكن تعريف الأفعال العادية بأنها أفعال نمطية متوقعة من الفاعل فى ظرف معين وتقوم بسد حاجات ضرورية أو لازمة لسير الحياة اليومية على نحو سليم. وهكذا، مثلا، فإن أفعال الأم مع الوليد، وأفعال المدرس فى مدرسته، وأفعال الشخص فى حياته اليومية، كلها أفعال عادية.

ولابد من الاعتراف بأنه سيكون من التطرف بعض الشيء اعتبار سائر الأفعال العادية أفعالاً بالمعنى القوى، فإلى أى حد يكون مناسبًا أن اعتبر تناولى لطعامى فعلا، وغسل الآكل ليديه وفمه بعد الطعام فعلا، وتنظيف المائدة بعد ذلك وإعادة ترتيبها فعلاً، حتى نصل إلى محض انتقالى من غرفة الطعام إلى غرفة أخرى لنجعل منه «فعلا»، وسيصل الأمر إلى درجة تبعث على السخرية حين اعتبر جلوسى على مقعد دون آخر، وعلى هيئة معينة، «فعلا»، ثم اعتبار تناولى القهوة فعلا... إلى غير ذلك. ذلك أننا إذا نظرنا إلى تلك الأمثلة من الناحية

الشكلية، فإن سائر تلك التحركات أفعال ما دامت قد تمت وعيًا وقصدًا وبمشيئة وأنتجت أثرًا معينًا وغيرت من أحوال العالم المحيط فى نهاية الأمر. ويزداد الأمر صعوبة إذا فتتنا كل واحد من تلك الأفعال إلى أفعال أصغر فتناولى الطعام، خلال نصف ساعة على سبيل المثال، يمكن أن ينحل إلى أفعال أصغر بدءاً من جلوسى على المقعد المخصص، ووضعى لأداة أو أخرى فى موضعها، وإمساكى بأداة لنقل قطعة من اللحم من الصحن المشترك إلى طبقى المخصوص... إلى آخر تلك العشرات من الأفعال الصغيرة، والتى يكون كل منها وحدة ذات معنى لها «مفعول فيه» معين ووظيفة معينة وزمن معين بالإضافة إلى نوعية مخصوصة من الحركات، وليكن مثال ذلك رفعى لحاوية الملح ونقلها من مكانها فى وسط المائدة إلى فوق طبقى والقيام بحركات محددة لإنزال حبات من الملح ذات قدر مناسب، وهذا الفعل يتطلب نوعية من الحركات تختلف عن تلك المطلوبة لأخذ قطعة من الخبز وتقطيعها إلى حجم يناسب ما يصاحبها ويناسب حجم الفم وغير ذلك.

ولا عجب من بعد هذا، أن يظهر مفهوم «الفعل الروتينى» أمام أعيننا، لكى نضع تحته ما ينتمى إلى درجة دنيا من تلك «الأفعال العادية» ذاتها. ويمكن أن نقترح تعريفا «للفعل الروتينى» أنه: الفعل الذى يتم تنفيذه بتوافر درجة متدنية من الانتباه، ويكون القصد والمشيئة اللذان يقفان وراءه أقرب إلى التضمن منهما إلى البروز والصراحة. ويتميز الفعل الروتينى بأنه يحتاج لإنجازه إلى وقت قصير نسبيًا، وبأنه ليس بذى أهمية بارزة، بل هو أقرب إلى التمهيد لأفعال أخرى منه إلى أن يكون مقصودًا لذاته. ومن أمثلة الأفعال الروتينية فتح أبواب المنزل والسيارة والحقيبة وصعود الدرج أو النزول منه وإلقاء التحيات على وجوه معهودة فى الظرف المعين والضغط على أزرار الكهرباء لفتح الإنارة أو لإنهائها وما شابه. ويكاد يكون من الأفضل أن يقال عن الأفعال الروتينية إنها «تتم» بأكثر من أن يقال إنها «تنفذ». وقد أشرنا إلى أن شرطى القصد والمشيئة متوافران فى هذا

الشكل من الأفعال المعتادة ولكنهما ليسا صريحين ، ولا يكونان، في كل مرة، نتيجة لحساب ومشورة داخلية وتدبر وقرار صحيح، وإنما يعتمد في شأن توافرهما على ما قد سبق فيما سلف من أفعال من نفس القبيل، لأن الفعل الروتيني من نوع الفعل العادي، وهو المعتاد المتكرر الذي يجري على أساس نمط معروف سلفًا. ويمكن التعبير عن الفعل الروتيني بتسميته «برد الفعل النمطي».

لقد أشرنا إلى أن الأفعال العادية تؤدي وظيفة معينة، وبعضها ضروري لصون الحياة اليومية وسلامتنا فيها. ولكن ما العمل مع عدد من الأنشطة الهامة التي لا تظهر لها وظيفة لا معينة ولا مباشرة، ولا يبدو أنها بذات «معنى» معين، ولا أنها من قبيل «الأفعال الجادة»، أي التي تستهدف إنتاج أثر معين له أهمية ما في ظرف معين؟ إننا نقصد ما يمكن تسميته «بالأنشطة المجانية»، من مثل التنزه على غير هدى وبلا هدف معين في حديقة عامة، أو تحريك أعضاء الجسم، كالكتفين والذراعين والرقبة، على سبيل التنشيط لها لا أكثر، أو التجول في متحف، أو التفرج على رسام يرسم بالطباشير على الأرض في ميدان عام . فهل يمكن اعتبار تلك الأنشطة «أفعالاً»؟ وهل يظهر أمامنا ما يمكن أن يسمى «بالفعل المجاني»؟ إنه ليس بذي معنى خاص وليس «جادًا» ، إذا قارناه بأفعال أخرى، وليس محدد الهدف ، ولا ينتج، في العادة، آثارًا ذات بال في العالم المحيط، اللهم إلا إذا جعلت من تكسير حبات البندق ورمي غلافها الصلب على الأرض عملاً من قبيل إنتاج آثار «تغير» من وجه العالم.

إن ما قد نسميه بمشكلة «الفعل المجاني» ما هو إلا الشجرة التي قد تحجب الغابة، لأنه يقبع من ورائه ميدان كبير للنشاط الإنساني، ألا وهو ميدان «اللعب». فهل نشاط اللعب من قبيل «الفعل»؟ إن أهم ما قد يقال هو أن اللعب نشاط، نعم، ولكنه ليس دائما منظما على نحو مرتب، كما أنه ليس «جادًا»، أي أنه لا يستهدف إنتاج آثار في العالم وفي الفاعل بما يحفظ حياة هذا الأخير ويساهم

فى نفعه المباشر، وأخيراً فإنه إذا توفر بعض القصد للعب أحيانًا ، فإنه لا مجال فيه لمشيئة تنتج بعد اختيار وقرار وتستهدف إنتاج أثر معين . وهكذا، فى رأى ذلك الموقف الذى يريد أن ينفى عن اللعب صفة الفعل، فإن اللعب حركات لا تستهدف هدفًا خارج نفسها. وإذا كان يظهر أن وراءها قصداً، أحيانا، كمن يستهدف سبق زميله فى صعود تل مرتفع، فإن هذا القصد سرعان ما يتحول إلى مضمونات أخرى أثناء نفس اللعب أو يختفى تماما لكى يصبح من الممكن فعل أى شىء يأتى على الخاطر، أما عن وجود مشيئة بالمعنى القوى فإنه لا يوجد مكان لها فى إطار اللعب لأنه نشاط غير جاد، ومع انتفاء المشيئة لا تكون هناك مسئولية عن اللعب، أى أن اللعب لا يولد المسئولية. ومثل اللعب فى هذا الشأن المداعبة و«الهزر». على أن أكبر حالة تلخص خصائص اللعب من حيث علاقته بالفعل هى حالة النشاط الفنى المعروف فى أيامنا هذه باسم «التمثيل»، وكان يعرف بالعربية قبل سبعين عاما باسم «التشخيص»، حيث يتظاهر «الممثل» المحترف بأنه شخص آخر ويظهر على هيئة ذلك الآخر ويتحدث ويسلك على طريقته، وما أن يتم «التمثيل» حتى يعود «الممثل» إلى شخصيته الحقيقية. فى حالة «التمثيل» هذه لا نعتبر «الممثل» «جاداً» حين يتكلم ويسلك على طريقة «الدور» الذى يقوم به، أى شخصية الشخص الآخر على نحو ما هو موصوف فى «القصة» أو «المسرحية»، ولا هو يشاء حقا القيام بأفعاله، ولا حتى يقصد إليها باسمه هو، وكل ما يقصده هو تقليد تلك الشخصية الأخرى، ولهذا كله فإنه لا مسئولية عليه فيما يتظاهر بفعله، حيث لا مشيئة ولا جدية ولا حتى أثر حقيقى فى العالم الحقيقى. ومع ذلك، فإن هناك حركات وأقوال وهيئات تظهر أمامنا، وهناك شىء ما يحدث وله كل مظاهر الفعل. وكذا الحال فى لعب الأطفال وفى لعب الكبار مع الأطفال ، وفى لعب الكبار فيما بينهم ، سواء فى الألعاب الاجتماعية المألوفة أو حتى فى الألعاب الرياضية، ولعل شأن اللاعب الرياضى أن

يقترب من شأن «الممثل» المذكور. والدليل على أن «التمثيل» واللعب الرياضى ليسا من عائلة «الأفعال» بالمعنى الدقيق، هو أننا ندهش حقا إذا حدث وأطلق «ممثل» طلقات من مسدس حقيقى ليموت «الممثل» الذى يؤدى «دورًا» أمامه حقًا، أو إذا ضرب لاعب الكرة منافسه فى وجهه إذا نجح الثانى فى أخذ الكرة منه.

ولعل الصواب أن نعتبر سائر أشكال اللعب «فعلاً موازيًا» أو «تظاهرًا بالفعل»، أو هل إنها أفعال تقصد لذاتها وبهدف المتعة لا غير، لأنها إن لم تكن جادة حقا إلا أن لها مظهر الأفعال، بل إن اللعب الرياضى يتطلب تأهيلاً عاليًا، هو وذلك «اللعب التمثيلى» المشار إليه، بل إنه يمكن، وعن حق، أن نتساءل عن مبرر رفض توافر عنصر المشيئة فى لاعب الكرة الذى يصوب الكرة بمهارة قدميه وذهنه معًا لتدخل المرمى، أو عند لاعب «التنس» الذى يقصد قصدًا إلى رد الكرة إلى آخر الملعب فى الجهة المعاكسة تمامًا لمكان وقوف الخصم، خاصة وأن وراء نشاط هذا اللاعب وذاك تقف أحيانا الرغبة فى الحصول على ملايين الجنيهات. ثم من سيقول، عند التدقيق، إن اللعب لا ينتج «آثارًا» فى اللاعب نفسه، على نحو ما نرى إن فى لعب الصغار أو فى لعب الكبار؟ وربما كان تقليص وقت «الشغل» إلى أقصى درجة وزيادة وقت اللعب بنسبة مقابلة هدفًا عظيمًا من أهداف الحياة البشرية.

وبعد الفعل العادى وذلك «الروتينى»، وبعد «الفعل المجانى» واللعب، تظهر أمامنا مجموعة مترابطة على نحو ما من «الأفعال» التى يمكن التشكك فى أنها أفعال بالمعنى الدقيق، وهى ما يسمى «بالفعل غير المقصود» و«الفعل الخاطئ» و«الفعل الفاشل»، ومصدر ترابطها النسبى هو أنها تدور من حول مفهوم «النتيجة»: ففى الفعل غير المقصود والفعل الخاطئ نصل إلى نتائج لم نتوخاها المشيئة، بينما لا نصل إلى النتيجة المستهدفة مع «الفعل الفاشل»، وفى كل الأحوال الثلاثة لا نصل إلى النتيجة المطلوبة أصلاً مع الاختيار والقصد والقرار

والمشيئة ثم التنفيذ. وفى حالة «الفعل غير المقصود» نكون بإزاء فعل ينسب إلى فاعل قصد إلى القيام بالأداء وتمت مشيئته ، ولكن نتيجة الأداء لا تكون هى ما قصد إليه الفاعل، ولذلك فإن «غير المقصود» فى هذه الحالة هو، على الدقة، ليس الأداء، بل نتيجته، ويكون من الأصوب هكذا أن يسمى ذلك الفعل «الفعل غير المقصودة نتيجته» أو «الفعل ذا النتيجة غير المقصودة» أو «النتيجة غير المقصودة» صراحة، ومع ذلك فإننا نكون هنا بإزاء فعل بالمعنى الكامل باستثناء الأثر أو النتيجة التى تنتج عنه، وقد سبق لنا أن كررنا أن الأثر أو النتيجة لا يعدان على الدقة من أجزاء الفعل ، ولكن النتيجة ، مع ذلك ، أمر لازم ، أو هى شرط ضرورى ، لاعتبار الفعل فعلا بالمعنى الكامل (قارن حالة من يتظاهر بفتح باب بينما هو «يتظاهر» بذلك وحسب، ولا يتم فتح للباب، رغم توافر شتى عناصر «الأداء»). وعادة ما تنتج النتيجة غير المقصودة تبعا لتدخل عوامل جديدة من خارج الفعل ومن خارج الفاعل ولم يكن يتوقعها ذلك الفاعل قبل وقوعها. وأبرز أمثلة النتائج غير المقصودة تأتى من ميدان حوادث السيارات. وبصفة عامة، فإنه تنتفى مسئولية الفاعل عن تلك النتائج غير المقصودة.

أما «الفعل الخاطئ » ، فإنه يصل، هو الآخر، إلى نتيجة غير تلك التى كانت مبتغاة فى القصد، ولكنها تتم، وهنا الفرق مع «الفعل غير المقصودة نتيجته»، بسبب إهمال من الفاعل أو سهو منه أو غفلة أو عدم انتباه أو سوء تقدير أو عدم تحسب للموقف أو عدم تذكر، وذلك كله فى أثناء أداء الفعل. ومثال ذلك من يقوم بإشعال كبريت، من أجل تدخين سيجارة، فى مكان معبأ بالغاز ومشار فيه بعدم التدخين وبعدم إشعال أية نار، وهنا نكون بإزاء خطأ إيجابى، أما حينما يسهو سائق السيارة الواقفة على طريق منحدر عن إحكام قفل كوابح عجلاتها، فإننا نكون بإزاء خطأ سلبى. ويلاحظ أنه فى حالة «الفعل الخاطئ» لا تكون النتيجة مقصودة هنا أيضا، ولكن الفاعل يتدخل بخطئه فى إنتاج النتيجة، ولذلك فمن المتوقع أن يتم تقدير مسئوليته عن الخطأ بحسب كل موقف على حدة .

أخيرا، فإن أمامنا كذلك «الفعل الفاشل»، وتعريفه أنه فعل كامل العناصر ولكنه لا يصل إلى تحقيق نتيجته المقصودة، ويمكن تسميته أيضا «بالفعل الخائب». وفي هذه الحالة يتم الفعل كاملاً، ولكن دون تحقق الأثر أو النتيجة حسب المقصود والمبتغى، وقد يعود هذا إما إلى الأداء وإما إلى المفعول فيه أو الظرف المحيط وإما إلى تدخل عوامل خارجة عن الأداء وعن الفاعل. ومن جهة أخرى ، فإن «الفشل» لا يغطى إلا النتيجة المستهدفة فى القصد، والتى لا تتحقق، وربما لا يتحقق أى شىء يذكر، وربما تحققت نتيجة مختلفة ويمكن أن تكون ذات قدر مهم. ومن الواضح أن الفعل الفاشل يظهر، بعد أن يبين فشله، على هيئة «المحاولة»، أى على الدقة «محاولة إنتاج النتيجة»، وليس «محاولة الفعل»، لأننا نكون هناك بإزاء فعل كامل من حيث هو أداء، والذى يتغيب هو النتيجة المقصودة وحسب.

هذه هى مجموعة الأفعال التى يمكن التشكك فى كونها «أفعالاً» بالمعنى الكامل، والتى تتقارب من حيث دورانها من حول عنصر «النتيجة»: «الفعل غير المقصود» و«الفعل الخاطئ» و«الفعل الفاشل»، وقد انتهينا إلى إثبات أن الفعلين الأخيرين فعلان كاملان من حيث هما أداءان، بينما يكون المقصود فى الحالة الأولى «النتيجة غير المقصودة»، وذلك للاعتبارات التى قدمناها فى مكانها، ولأنه لا يمكن تصور فعل بالمعنى الكامل من دون توافر عنصر القصد، وعليه فإن تعبير «الفعل غير المقصود» يكون تعبيراً غير سليم.

ونأتى الآن إلى شبهات تتعلق، ليس بعدم تحقق نتيجة الفعل هذه المرة، بل بعدم اكتمال الأداء إلى درجة أو أخرى. ويمكن أن نسمى هذا الشكل من الفعل «بالفعل غير المكتمل» أو «المعدول عنه»، وذلك أيا ما كانت درجة الانغماس فى تنفيذ الأداء، ابتداءً من حركات أولى، أو حتى تمهيدية، إلى ما قبل اكتمال الأداء تماما ، ولو بحركة واحدة أو بضع حركات. ويتناول التشريع الجنائى وفقهاؤه هذا الموضوع تحت عنوان «الشروع». والأساس هو البدء فى تنفيذ الفعل إلى درجة

أو أخرى ثم التوقف عن إكماله، بما يعنى عدم اكتمال الفعل، وعدم إنتاج نتيجته المقصودة من باب أولى. وقد يرجع هذا التوقف إما إلى مشيئة الفاعل (وتجعلنا هذه الحالة ندرك أن المشيئة لا ينتهى دورها عند لحظة البدء فى التنفيذ، بل هى تستمر فى توجيه الفعل حتى اكتماله) ، وإما إلى عوامل تتصل بحركيات الفعل وأدواته أو بظروف فى الوسط المحيط، ومنها ما يتعلق بالمفعول فيه أو بالأشياء والأشخاص الآخرين أو بعوامل زمانية وما أشبه. ومن الواضح أننا نكون هنا بإزاء فعل بالمعنى الصحيح حتى لحظة توقفه، ولكنه فعل غير مكتمل أو هو «فعل ناقص»، فلا ينبغى إذن معاملته معاملة الفعل المكتمل والذى ينتج آثاره المبتغاة.

ومن الضرورى أن نميز بين حالة الفعل الناقص هذه، وحالتى «الإحجام» و«الامتناع». وفى «الإحجام» يرد خاطر الفعل على القوة الفاعلة فى ذهن الفاعل، وقد يتجه إلى قصده أو إلى مشيئته أو إلى ما هو أكثر من ذلك على المستوى الذهنى، ولكنه لا يقدم على أى نحو على البدء فى التنفيذ، بل يأخذ فى التراجع عن اختياره على مستوى المشيئة والقصد والقرار، ففى الإحجام اتجاه ذهنى نحو مشيئة الفعل ثم تراجع ذهنى أيضا عن ذلك الاتجاه، مع عدم البدء من الأساس فى أى أداء كان. أما فى «الامتناع» فإننا نجد أنفسنا أمام رفض مباشر، ومن البداية أو ما يقرب منها، لاختيار فكرة الفعل، بل ويظهر قرار بعدم القيام بالفعل.

وقد يبدو، لأول وهلة، أنه يمكن الحديث عن «الفعل السلبى»، وذلك قياسًا على ما يسمى فى القانون الإدارى «بالقرار السلبى»، حين تتوقف جهة الإدارة عن الرد على طلب أو شكوى فى خلال فترة معينة (شهرا مثلا أو ثلاثة أشهر)، فيعد رفضها هذا للرد، إن بالموافقة أو بعدم الموافقة ، قرارًا بعدم الموافقة ، وتترتب على هذا كل آثار رفض الطلب أو الشكوى. ولكننا نرى أنه من الواضح عدم مناسبة الحديث عن «الفعل السلبى»، لأن شرط الفعل أنه نشاط، فكيف يكون

اللانشاط فعلا؟ ومن جهة أخرى، فإننا فى الواقع لسنا هنا أمام «فعل» له صفة السلبية (وهى هنا تعنى عدم الوجود، مع ما فى هذا من تناقض كما أشرنا للتو)، وإنما أمام «امتناع عن الفعل». وفى هذه الحالة نجد أنفسنا أمام سائر أركان الفعل، من وجود «الممتنع»، أى القائم على اللافعل، إلى القصد والمشيئة، إلى قيام آثار فى العالم الخارجى، بالسلب هذه المرة أو بالنقص إلى جوار آثار أخرى للامتناع قد تكون بالإيجاب، أى بالوجود بمعنى الوقوع، أو بالإضافة، ما عدا ركن الحركة المنظمة. وليس من الصعب الإشارة إلى أمثلة متواترة على أهمية نموذج «الامتناع عن الفعل» فى الحياة اليومية، ونستطيع أن نتصور حالة الممرضة التى تمتنع قصداً عن حقن مريض بمرض الموت لحقنة من دواء معين فى توقيت معين يكون ضروريا لإبقائه على الحياة: فهذا الامتناع، من جانب الممرضة المعينة، وعن قصد ومشيئة، ينتج أثراً واضحاً فى العالم الموضوعى، وهو موت المريض. وأشهر حالة تطابق هذا فى التشريع الجنائى ما يسمى باسم «جريمة عدم مساعدة شخص فى خطر»، كأن ترى غريقا على وشك الغرق ولا تتحرك أى تحرك كان لإنقاذه أو لطلب النجدة أو ما شابه، وربما يقترب من هذا أن تعرف، ولو بطريق المصادفة، وجود مؤامرة جنائية على شخص أو على كيان آخر، ولا تحرك ساكنا وتتركها تنفذ. وفى عالم السياسة هناك العصيان المدنى الهندى الشهير بقيادة غاندى، ورفض المطلوب تجنيده الالتحاق بالجيش، وفى عالم العبادة هناك الصوم على أشكاله، وهناك أيضا سائر هيئات ضبط النفس، إلى غير ذلك من أمثلة كثيرة فى ميادين متعددة أخرى. ونلاحظ سريعا أن الامتناع عن الفعل، كما فى الصوم، قد يتطلب جهداً يفوق الجهد المطلوب للقيام بالفعل المقابل. وبصفة عامة، فإنه يدور من حول الامتناع، على نحو أو آخر، كل ما يتصل بالمقاومة والاعتراض والمعارضة.

والموقف العدل هو اعتبار «قرار الامتناع عن فعل معين»، والقرار حالة ذهنية،

اعتباره، على سبيل الاستثناء، من قبيل «الفعل بالامتناع»، وليكن التعبير الأخير اصطلاحًا خاصًا يفهم منه قرار بالامتناع تترتب عليه آثار موضوعية فى العالم، إن عند «الفاعل» نفسه أو خارجه، بشرط أن يكون ذلك الامتناع منه عن قصد ومشيئة، وأن يكون ذلك «الفاعل بالامتناع»، أو «الممتنع»، هو الذى يتوقف عليه وحده حدوث الأثر أو عدم حدوثه. ونلاحظ هنا أن قرار الامتناع، وهو سلبى، يقابل قرار الإعلان عن الإيمان الدينى، كما فى حالة إيمان عمر بن الخطاب، فكلاهما حالتان ذهنيتان، ولكن تترتب عليهما آثار قد تكون مهمة فى الواقع الموضوعى .

ومن المعايير الممكنة للنظر فى درجات للأفعال معيار مدى التأثير، ومدى وضوح حدود الفعل بداية ونهاية، ومدى الامتداد الزمنى. فلا شك أن هناك أفعالاً أعظم تأثيرًا من أفعال أخرى، أى من حيث إنها تنتج آثارًا أكبر كما أو أهم كيفا، ومدى امتداد هذه الآثار على عدد من الناس يكثر أو يقل، فلا شك أن فعل التدريس أعظم تأثيرًا من فعل تقدير درجات الامتحان لنفس الطلاب الذين تم التدريس لهم، وفعل بناء السد العالى أعظم تأثيرًا من فعل رصف طريق فى مدينة، وفعل حقن الممرضة لمريضها أعظم تأثيرًا من فعل تنظيفها لآثار جروحه، إلى غير ذلك. ومن حيث وضوح حدود الفعل فإن مثال الحقن ذاك يقدم نموذج الفعل المحددة بداياته ونهاياته إلى درجة كبيرة جدا، بينما فعل «العناية بالمريض» ليس له مثل ذلك التحديد. ومن حيث الامتداد الزمنى، فإن أفعال التربية والعناية على أشكالها تمتد عادة لأوقات طويلة قد تصل إلى عشرات السنين، وهكذا مثلا فعل العناية بشاطئ النيل الذى يمتد إلى اليوم وغدا منذ ما يزيد على عشرة آلاف عام بكثير، كما يمكن اعتبار الرسالة المحمدية فعلاً ممتد التأثير.

ولا شك أن الدراسة التفصيلية لدرجات الأفعال ستتناول وضع بعض الأفعال الخاصة من حيث المعايير المختلفة وعلى نحو مقارن، ومنها مثلا أفعال الانتظار

(إن تمت الموافقة على أن الانتظار فعل) وأفعال الراحة وأفعال الاستمتاع وأفعال قضاء وقت الفراغ عموما وأفعال الأداء الفنى والتذوق الفنى والأفعال العائلية، إلى غير ذلك. كما لابد أن يتعرض البحث لمدى صحة مفهوم «الفعل الخالص»، ومعنى «الخلوص» فى هذا التعبير، وهل ينتج عنه أم لا أن كل الأفعال ستكون فى النهاية متشابهة أو متساوية القدر.

ولا يكتمل الحديث عن أنواع الأفعال وعن درجاتها إلا بالإشارة إلى ما يعد غير الفعل على وجه الوضوح، بعد أن رأينا، عند تناول بعض أشكال درجات الأفعال ، أن منها ما ليس فعلاً على الصحيح . فما هو غير الفعل؟ والمشكلة هنا أيضا تقوم فى المعايير التى سنتخذها فى تمييز غير الفعل عن الفعل. ونعود هنا مرة أخرى إلى التقسيم الرباعى للظواهر الإنسانية: فما هو حالات داخلية فى الإنسان جسمًا وذهنًا، وما هو تحركات جسمية عرضية أو عابرة وبغير معنى خاص (كأن أحرك أصابع قدمى)، وما هو تعبير عن معانى بعينها (إن بهيئة الجسم أو بالقول)، كل هذا يدخل فى باب «غير الفعل»، حيث يأتى «الفعل» ليكون رابع الأربعة، على نحو ما رأينا عندما كنا بسبيل الحديث عن تعريف الفعل. ولكن هذا نوع من المعيار شديد العمومية، فنعود، إذن، مرة أخرى، إلى أركان الفعل وشروطه التى فصلنا القول فيها عند نفس الحديث عن تعريف الفعل، لنجد معايير، أو عناصر، أربعة كبرى إذا اجتمعت كنا أمام فعل بالمعنى القوى، وأما إذا غابت جميعا أو غاب واحد منها، فإننا نكون بإزاء « غير الفعل » . هذه المعايير هى:

أ) القيام بحركات جسمية منظمة.

ب) كون الفاعل، الذى يقوم على إنتاج الفعل، معروفًا ومحدداً .

جـ) توافر القصد، مع ما يتبع ذلك من وعى وجدية، والمشيئة التى تسبغ معنى معينا على الفعل، والتى ينتج عنها أن الفعل يتوفر له شرط الحرية.

د) قيام أثر ظاهر، أو نتيجة ظاهرة، عن الفعل، يؤدى إلى تغيير العالم على وجه ما.

وبناء على هذه المعايير، وما يتصل بها، سننظر فى أمر عدد من الأمور المرشحة لأن تدخل ضمن جنس «غير الفعل».

١ - **أول هذه الأمور هو محض الحياة:** فكون الكائن البشرى حيا ليس بفعل، بل هو حالة جسمية فى المحل الأول، وكذلك الحال مع النمو الطبيعى لأعضاء الجسم الإنسانى الحى، بدءا من الميلاد ذاته، فالظهور خارج بطن الأم ليس بفعل من الجنين، لا هو ولا نمو جسمه واكتمال أعضائه ونضوجه وشيخوخته وهرمه وموته (اللهم إلا إذا قام بالانتحار، فهو فعل). وأهم من محض الحياة ومن النمو الطبيعى للجسم الإنسانى، حركات الجسم الداخلية وقيامه بوظائفه الفسيولوجية المعتادة، من قبيل عمليات التنفس وضخ الدم وعمل القلب وبقية الأعضاء، فهذه كلها ليست من قبيل الأفعال، لسببين أو ثلاثة:

أ) فهى ليست أمورًا ظاهرة.

ب) ولا يتوفر لها ركن القصد والوعى والمشيئة والحرية.

جـ) وهى لا تؤدى إلى أثر ظاهر فى العالم الخارج عن ذلك الجسم فى المعتاد.

٢ - **محض الحركة:** فهو ليس فعلا لعدم توافر ركن القصد والمشيئة وشرط التنظيم والهدفية.

٣ - **محض الحدث:** فهو ليس فعلا لعدم توافر ركن الفاعل المعروف وركن القصد والمشيئة. وقد سبق أن أشرنا إلى ما ينبغى التأكيد عليه هنا، وهو أن الفعل يعلق دائما على فاعل يقوم بإنتاجه، ولو بطريق غير مباشر، ولذلك فإننا نقول إن الفعل ينفذ، بينما الحدث يحصل أو يقع. وعليه ، فإن صدأ الحديد وجفاف الشجرة وتحطم الجسر بتأثير الزلازل أو تدفق المياه الغزيرة، لا يعد كل ذلك من قبيل الأفعال، بل هى محض أحداث. وينتج عن التأكيد على ضرورة ركن الفاعل، بل وأن يكون معروفًا ومحددًا، أن مالا يعرف فاعله

يصعب تسميته «بالفعل» على الصحيح، ويكون أقرب إلى وصف «الحدث». وعلى وجه التعميم فإن سائر ما يسمى «بالظواهر الطبيعية» يدخل فى جنس «غير الفعل».

٤ - **حركات الآلة:** وهى ليست أفعالا، لأن الآلة ليست فاعلاً بل هى محض أداة، ولكى تصبح حركات الآلة فعلا فينبغى أن تنسب إلى فاعلها على الدقة، حتى أنها لا تصير فعل الآلة بل فعل الفاعل الذى استخدم الآلة لتحقيق الأثر المعين. وإذا حدث أن آلة ما، ولتكن سيارة أو حافظا لغاز قابل للاشتعال أو غير ذلك، قد نتج عنها ظهور حركات ما بفعل تأثير عوامل طبيعية، مثل انفكاك كابح السيارة بتأثير استغراقه فى زيت ما، فتحركت السيارة وصدمت شخصا أو أهلكت أشياء، ووقوع شىء صلب، بغير فعل فاعل، على حافظ الغاز بما أدى إلى انفجاره وحدوث خسائر من أنواع شتى، فإن ما حدث منها لا يدخل فى باب «الفعل» (وذلك بعد استبعاد ما يدخل من خطأ أو إهمال أو ما شابه من جانب فاعل بشرى كان مسئولا عن تلك الآلة).

٥ - **حركات الحيوان:** الرأى هو أن حركات الحيوان تخرج عن جنس «الفعل» بالمعنى الاصطلاحى، لأنه يقتصر على بعض ما يصدر عن الكائن الإنسانى وحده، وليس قصر الفعل على الإنسان بدافع من رغبة فى التمجيد أو ما شابه، بل هو نتيجة لما نعرفه عن الاختلاف النوعى بين الجهاز العصبى الإنسانى ومقابلاته فى الحيوانات الأخرى، بما فى ذلك أعلى تلك الحيوانات من حيث مستوى قدرات ذلك الجهاز عندها، أى القرد المعروف حاليا باسم «الشمبانزى»، حيث يظهر أن التفكر والتحسب، والاختيار والقصد، والقرار والمشيئة، لا تصير ممكنة إلا مع الجهاز العصبى الإنسانى. نعم، إن هناك فيما تظهره المشاهدة المنظمة لعالم الحيوانات الثديية العليا، بل وبعض الكائنات البحرية والطيور، ما قد يؤدى بالمشاهد الإنسانى إلى افتراض

وجود قصد أو خطة فى بعض الأنشطة الحيوانية، وخاصة ما يتعلق منها بالتزاوج ورعاية النسل وبناء العش والحصول على الطعام وحفظه والصراع والعلاقة مع أفراد من نفس النوع فيما يشبه الجماعة وما شابه، وهو ما يقوى من دعوى اقتراب بعض التحركات الحيوانية من سمات «الفعل» الإنسانى، وإن كان بعض من الباحثين يرد كل ذلك إلى «غريزة» ما، أو يقول إن تلك الحيوانات لديها «برامج» وراثية لا تستطيع الابتعاد عنها أو تعديلها، وهى التى تدفع بها إلى أشكال من التحركات يُسقط عليها الملاحظ الإنسانى أوضاعا إنسانية ، بينما هى ليست كذلك. والرأى عندنا أن نقصر الفعل على ما يخرج عن الكائن الإنسانى الحى الواعى بشروط خاصة، أى أن نضع حركات الحيوان فى باب «غير الفعل» اصطلاحا واتفاقا. ولكن هناك، كذلك، دافعًا قويًا نحو رفض دعوى نسبة «الفعل» إلى بعض الحركات الحيوانية: ذلك أن «الفعل» فى جوهره، وكما ألمحنا مرارا، هو تكوين ذهنى وجسمى وبناء وتنظيم وأداء وتنفيذ، وكل ذلك يستهدف إنتاج أثر معين، وكل ذلك لا يمكن أن يتم إلا فى إطار التكوين الزمانى المتكامل: الماضى والحاضر والمستقبل، أى أن الإنسان فاعل لأنه كائن زمانى، ومن حيث أبعاد الزمان الثلاثة جميعا، هذا كله بينما يبدو لنا أن سائر الحيوان يعيش فى الحاضر وحسب، وذلك من حيث الأساس. إن «الفعل»، من خلال القصد، يفترض الخطة والهدفية، وفى هذا افتراض لقيام الماضى والمستقبل، ولا يبدو أن للحيوان وعيًا واضحًا مؤثرًا بهما . وليس أدل، تطبيقيًا، على صحة هذا الموقف، من أن الفرد الإنسانى الحى نفسه الذى يقتصر على إدراك الحاضر وحسب، لعلة أو لأخرى، لا يعد «فاعلا» ولا يعتبر مسئولاً قانونًا عما يصدر عنه.

٦ – **رد الفعل المنعكس :** كل ما يعرف فى علم وظائف الأعضاء تحت اسم «الفعل المنعكس» ، والأفضل تسميته « برد الفعل المنعكس » ، لا يعتبر فعلاً ، من

مثل ابتعاد الإصبع الفورى عند لمس جسم شديد السخونة أو شديد البرودة، ورمش العين عند اندفاع التراب فجأة إلى العين، إلى غير ذلك . ويبدو أنه يمكن تسمية نفس الأمر باسم « الحركة التلقائية » (وليس « الفعل التلقائى»). والأساس هنا هو انتفاء ركن المشيئة . ونرى أنه من الممكن مدُّ حكم هذا الحكم على ما يمكن تسميته «بالحركات الغريزية» عند الإنسان ، وهى التى تتصل عمومًا بالحفاظ على الحياة، ومنها الدفع الفورى لكل ما يشكل خطرًا مباشرًا وحالاً على الجسم الإنسانى، وكذلك على ما يمكن إثبات أنه تم «اضطرارًا» ، كما فى حالة «الإخراج» الاضطرارى، بعد فشل التحكم لعلة أو أخرى، لنفايات الجسم من داخله .

٧ - كل الحركات التى يظهر أنها تمت نتيجة لتأثير حالٍ حاسم لا يمكن دفعه، ويأتى من خارج الذات، لا تعتبر «أفعالاً»، ويمكن للاصطلاح أن يختار تسميات لها من بين صفات «القهرى» و«القسرى» و«الجبرى» و«الضرورى». والأساس هنا أيضًا هو انتفاء المشيئة الحرة بشروطها. وينطبق نفس الحكم على الحالات المرضية، النفسية أو العضوية، التى يكون مصدرها فى داخل الذات أو الجسم . وبصفة عامة ، فإن كل الحركات التى يثبت أنها تمت بغير قصد ولا مشيئة ، فلا يتوفر لها بالتالى وصف الحرية ، لا تدخل فى جنس «الأفعال » بالمعنى الصحيح.

٨ - الحركات التى تصدر عن غير « الرشيد» عمومًا، أو غير صحيح الذهن والمشيئة بحكم العرف المقبول أو التشريع القائم ، لا تعتبر « أفعالاً » .

٩ - كل ما يدخل فى باب الحركات العارضة العابرة ، أو فى باب التعبير بالجسم والقول ، لا يعد « فعلاً » من حيث الأساس ، ولكن تدخل على بعض حركات من النوع الأول ، مثل إشارة بالإصبع أو تحريك للرجل ، استثناءات تجعلها تدخل فى جنس « الفعل » ، وذلك إذا توفر لها شرط القصد

الواضح والمشيئة والجدية ، وظهر أنها كانت ذات «معنى» خاص في المحيط البشرى الذى تمت فيه. ومثال ذلك الغمز بالعين بمعنى معين بين ذكر وأنثى، ورفع اليد أو تحريك الإصبع أو هزة بالرأس بمعنى معين في محفل بيع بالمزاد . والحق أن هذه الاشارة تخرج من فئة التحركات العارضة العابرة لتدخل إلى فئة « الحركات التعبيرية » ، ونحن نعرف أن أهم مكوناتها ، وهو الأقوال المفهومة ، يدخل بعضها في باب « الأفعال القولية » .

١٠- ومن نافلة القول أن نشاط الذهن الداخلي وسائر حالاته ، من تفكير ووجدانيات وغير ذلك ، لا يعد من قبيل « الفعل » ، لانتفاء ركن الحركة الظاهرة وركن الأثر الخارجي الذى يغير من محتويات العالم الموضوعي .

١١- كل ما لا يعده القانون أو التشريع ، العام منه أو الخاص ، «فعلاً» ، فإنه لا يكون كذلك عند الجماعة المعينة طوال وقت قبول التشريع المعين ونفاذه .

سببية الفعل :

لا بد للفعل من سبب ، أو قل على الأدق إنه لا بد للفعل من مسبب ، وهو الذى يقوم على إحداث الحركات المعينة بالتعامل مع المواد والأدوات والعوامل المختلفة في موقف الفعل ، ويتجه بها نحو إظهار نتيجة معينة تكون ، في العادة ، هي المستهدفة منذ البداية . ومسبِّب الفعل هو فاعله . والفاعل المباشر هو القوة الفاعلة في الذهن ، ثم هو المشيئة ، ثم هو الذهن ككل، ثم هو الذات ، حتى ننتهى إلى الفرد الإنساني المعين جسمًا وذهنًا . والحديث عن « المسبِّب » يسمح بدقة أكبر ووضوح أعظم ، لأن «السبب » كلمة قد تقال على المسبب وعلى الدافع وعلى المثير والمنبه وعلى المفسر، بينما نستهدف هنا من السببية ما يدل على من يقوم على التنفيذ . ومن الأفضل أن نميز بين التسبيب ، على هذا النحو ، وبين التفسير والتبرير والفهم وما إلى ذلك ، وإن كان كل هذا يحتاج إلى التسبيب أو الإشارة إلى السبب (أو العلة ، وهما واحد) ، ومن المعتاد أن يتم التفسير

بالتعليل، ولكن التفسير الحقيقى لفعل ما يحتاج إلى ما أكثر من التعليل (أو التسبيب ، وهما واحد كذلك) . ويمكن أن نقدم للسبب أو العلة التعريف العام التالي : السبب هو أمر لا يكون الشيء إلا به ويسبقه ويتميز عنه ويؤدى إليه أو ينتجه (جزئيًا أو كليًا) ، وقد يشارك فى الدفع إليه وفى تفسيره أو تبريره . أما فى مجال نظرية الفعل فإنه ينبغى التخصيص ليصير تعريف السبب كالتالى : هو فاعل لا يكون الفعل إلا به ويسبقه ويتميز عنه وينتجه على نحو يؤدى إلى ظهور أثر موضوعى ، فى العالم ، من نوع ما (كيان، حدث، حالة...) .

ومن المهم أن نؤكد أن ضرورة وجود المسبِّب هى الوجه الآخر لضرورة وجود الفاعل حتى يصبح الفعل فعلاً على الصحيح . من جهة أخرى، فإن التمييز بين المسبب والسبب ، وبين التسبيب والتفسير والتبرير وما إلى ذلك، يجعلنا نقصر اهتمامنا هنا على المسبِّب ونحن بسبيل الحديث عن سببية الفعل . ويتضح مما سبق أن الإجابة عن سؤال : هل لا بد من سبب أو علة لكل فعل ؟ لا بد أن تكون بالإيجاب ، على أن يفهم أن المقصود بالسبب هنا هو المسبِّب على التحديد ، بينما إذا فهم من «السبب» الداعى أو الدافع أو الرغبة أو الاعتقاد ... أو غير ذلك من الاعتبارات ، فإننا يمكن أن نتوه فى مسارب خفية . وعليه ، فإن تسبيب الفعل على الصحيح يكون بنسبته إلى فاعله، وأما الكلام عن الدوافع والدواعى بأشكالها فإنه قد يساهم فى «تفسير» الفعل وليس فى إيضاح سببيته على الدقة. ومن الجهة الأخرى، فإن علينا أن نعترف أن ليس كل تسبيب (أى معرفة الفاعل) بتفسير، ومن المشروع أن يحتاج التفسير إلى ما هو أكثر من التسبيب بالإشارة إلى الفاعل، ويقابل هذا توازيًا أن المفسرات ليست هى المسببات .

ومن المفهوم الأهميةُ العظمى لنسبة الفعل إلى مسببه أو فاعله ، ليس فقط من أجل الفهم ، بل وكذلك من أجل تحديد المسئوليات وتوزيعها على المستوى الاجتماعى بأشكاله المختلفة ، ومنها الشكل القانونى، وفى داخله جانب القانون

الجنائى بوجه خاص . ولنتصور حالة متخاصمين ينفعلان بشدة وإذا بأحدهما يرفع يده ليهمَّ بصفع الآخر ، وإذا بهذا الآخر يخر على الأرض صريعًا ، وقد يثبت الفحص الطبى أنه أصيب بأزمة قلبية فى اللحظة نفسها ومات من جرائها ، فى هذه الحالة لا تقوم علاقة سببية بين رفع اليد عند الأول وموت الثانى، وحتى إذا افترضنا أنه قام بصفعه فعلاً وخر الآخر صريعًا لأزمته القلبية فى لحظة الضرب، فإنه من الصعب إيجاد رابطة سببية مباشرة بين الضرب والموت ، وهذا كله مع ملاحظة إمكان قيام الشواهد على «رغبة» من الضارب فى قتل المضروب. ونفس هذا المثال المزدوج يسمح لنا بالتمثيل على ما بينا من ضرورة التمييز بين التسبيب والتفسير والفهم ، وما إلى ذلك ، لأن التفسير الشامل لوقوع الشخص الثانى مقضيًا عليه لا بد أن يأخذ فى اعتباره حالته الصحية وأحداث يومه السابقة على الواقعة وانفعاله وتأثير رفع اليد أو الصفعة عليه من حيث درجة المشاركة فى المساعدة على إنتاج الأزمة القلبية ، وأما عن التسبيب على وجه الدقة فإنه لا يمكن اعتبار الشخص الأول، حتى إذا قام بالضرب فعلاً فى رأينا ، مسئولاً عن موت الثانى، لأنه لم يقم بالأداء الكافى والمناسب لإنتاج النتيجة ، وعليه فإنه ليس « فاعلاً » لها على سبيل مباشر (وسيصعب ، فيما نظن، إثبات أنه ، على الأقل، فاعل غير مباشر لها، فحتى لو كان يقصد إهاجة الشخص الآخر، وهو يعرف بمرضه القلبى، ومن أجل المساعدة على حدوث أزمة قلبية تودى به ، فإن النتيجة لا تتوقف عليه وحده، أى تحديدًا على فعل الصفع ، وهو الفعل الذى لا ينتج بذاته نتيجة فقد الحياة، حتى ليمكن اعتبار الشخص الآخر المريض ذاته مسئولاً مسئولية غير مباشرة بنفس درجة تلك التى قد تكون للصافع، وتتوازى معها، لأنه سمح لنفسه بالدخول فى مشاحنة وهو يعرف حالته الصحية، أو بينما هو يدرى أنه لم يتناول دواءه المخصص طبيًا أو غير ذلك) .

وما دام التسبب يتم بالأداء الموضوعى للفعل، فإن المسبِّب أو الفاعل المباشر

يكون هو الذات التى تظهر موضوعيًا على هيئة الشخص المعين، ولكن من وراء الذات، وعلى نحو غير مباشر لا يهم المجتمع كثيرًا فى العادة، تقوم القوة الفاعلة وتقوم المشيئة . وما من شك فى الأهمية التخطيطية والاستهدافية للمشيئة من حيث هى سبب للفعل، بينما القوة الفاعلة فى الذهن قوة تنفيذية وإجرائية على وجه الخصوص، ولكن سببية هذه وتلك غير مباشرة، والذى ينسب إليه سبب الفعل هو الفاعل الظاهر شخصًا وفردًا والذى تحركت أعضاء من جسمه أو أجزاء منه أو هو بكله للقيام بالفعل . ويؤكد على صواب اعتبار الشخص المتجسد فاعلاً ومسببًا، أن الحركات المادية التى تصدر عنه وتحدث النتيجة هى السبيل الموضوعى الوحيد لإثبات القصد والمشيئة ، اللذان هما أمران ذهنيان تمامًا . (إما أن نذهب من القصد والمشيئة إلى الفعل، وإما من الفعل إلى القصد والمشيئة ، وفى حالة تحقق الفعل كاملاً فإن الطريق الوحيد هو السير من الفعل إلى القصد والمشيئة لإثبات قيامهما، أما إذا حدث وتم التعبير عن قصدٍ ما أو مشيئة، بالقول أو بالإشارة، ولكن لم يحدث الفعل، فإنه لا يصير بذى أهمية ، فى إطار دراسة الفعل، أن نثبت قيام القصد والمشيئة، لأن الفعل ذاته لم يتم ولم يظهر، والقصد والمشيئة من قبيل المضمرات) .

ولا يعنى إبراز المفهوم المادى للتسبيب ، بأنه يتم عن طريق حركات ظاهرة يمكن إدراكها ويؤديها الفاعل ، أن مراجع السببية لا يمكن أن تتعدد، وقد أشرنا بالفعل إلى مدها إلى الدوافع وما إليها ، وقد تعتبر الغايات والأهداف عللاً هى الأخرى ، وعلى العموم فقد يكون مرجع التعليل نفسيًا وذهنيًا أو شيئيًا، كما قد يتم التعليل بالرجوع إلى قوانين الطبيعة . إن الإجابة عن سؤالىّ : لماذا ؟ و: لِمَ ؟ أمر هام ومفيد ، ولكننا نرى أن التسبيب الأنسب للأفعال يتم أولاً بالإجابة عن سؤال : كيف ؟ مفهومًا على أنه يعنى الإشارة إلى مجموعة الحركات والأداءات التى قام بها الفاعل . وأما إذا أضيفت إجابة عن : لماذا ؟ بالعودة إلى عوامل

سابقة على الفعل، وأخرى عن : لِمَ ؟ بالاشارة إلى مستهدفات منه ، فإن الصورة التعليلية للفعل تتكامل وتقترب من تفسيره ومن جعله مفهومًا . وعلى أية حال، فإن التسبيب بالأداء الذى يقوم به الفاعل يكون كافيًا فى إطاره ومناسبًا للإحاطة بالمعطيات الفورية للفعل . ومن المفهوم أن تسبيب الفعل بالأداء الحركى ينأى بنا عن تناول ذاتى للدوافع والغايات ، وفى نفس الوقت فإن محض الأداء عند الشخص البالغ الرشيد يعنى قيام المشيئة ومن وراءها القرار والنية والقصد والاختيار ، فلا يعنى هذا التفضيل للتسبيب الحركى نفى أن الفعل إنما هو كيان ذهنى وجسمى معًا، على نحو ما فصلنا القول فى ذلك فى مكانه من قبل . من جهة أخرى ، فإن لتفضيل هذا الشكل من التسبيب ميزة أخرى هى أنه يوفر لنا الحلقة المباشرة بين الفاعل والفعل، هذا على حين أننا إذا وجدنا من الضرورى إدخال أشكال أخرى من التسبيب أو التعليل فى الاعتبار لأدى هذا إلى تعقيدات غير مناسبة ، وقد يصبح من غير اليسير معها الوصول إلى تسبيب واضح مناسب يمكن الاتفاق عليه . ففى هذه الحالة الأخيرة ستصبح أسباب الفعل مركبة وقد تصير تركيبًا معقدًا لا يسهل تمييز أطرافه ، لأنه ، فى حالة الأخذ بالمفهوم الموسع للسببية، يندر أن يكون هناك سبب واحد بسيط منعزل للفعل، وقد تبقى بعض الأسباب مجهولة تمامًا، ويظهر التعقيد والصعوبة حينما يكون الفعل جمعياً ، ومشاركة كل فرد فيه مشاركة جزئية أو غير كاملة. لهذا ، فإن من الأفضل الاعتصام بالنظرة الأدائية للتسبيب ، ووضع سائر ما يمكن أن يسمى «أسبابًا» ، من أنواع أخرى غير نوع الأداء الحركى الذى يقوم به الفاعل، تحت مسمى « العوامل التفسيرية» أو «المفسرات» . (ولا نضيف إلا شيئًا واحدًا : وهو أننا استغملنا تعبير « سببية الفعل » ونقصد على الدقة «تسبيب الفعل» أو ما يسبب الفعل، لأن التعبير المشار إليه قد يعنى أيضًا ما يؤدى إليه الفعل ، أى الفعل من حيث هو سبب ، وهو موضوع مختلف) .

والمعتاد أن إدراك سبب الفعل على سبيل ربطه إلى فعله بحركاته وأدائه لا يكفى فى نظر من يدركه حتى يستطيع أن يعتبر أنه قد « أحاط » بالفعل، وهو ما أشرنا إليه منذ قليل بالقول إن التسبيب لا يكفى من أجل التفسير، هذا بينما أن الذهن الإنسانى يحتاج، وكأنها طبيعة فيه، إلى أن «يقفل دائرة الفعل» بالوصول، بعد إدراك الفعل وتسبيبه، إلى تفسيره وإلى تبريره حتى « فهمه » تماماً ؛ وإن لم يتم ذلك تبقى دائرة الفعل مفتوحة ومثيرة لتوتر ذهنى دائم. ولعل خير مثال على هذا هو التساؤل المستمر لآلاف السنين : كيف استطاع معاصرو خوفو وخفرع بأدواتهم أن يرفعوا أحجار هرميهما إلى تلك الأعالى ؟ إن التسبيب والتفسير يتم بربط الفعل إلى أمر خارج عنه ، أو أمور ، بما يكفى لبيان كيف حدث ثم لماذا حدث ولِمَ ، أى أنهما يتمان ، فى عبارة عامة ، بربط الفعل إلى أمر أو أمور أخرى وبوضعه فى إطار يتعداه . والتبرير هو شكل خاص للتفسير، ويمكن تعريف التبرير بأنه تفسير الفعل من زاوية من فعله أو من يوافق عليه أو يدافع عنه . أما الفهم فهو الإحاطة بسبب الفعل وبالممكن من عوامل تفسيره إلى درجة تخفض توتر استطلاع الذهن إلى أدنى درجة ممكنة بخصوص الإجابة عن أسئلة كيف ولماذا ولم . (يمكن تطبيق الفرق بين التسبيب والتفسير والتبرير والفهم على حالة قتل سليمان الحلبى للجنرال الفرنسى كليبر إبان الاعتداء الإفرنجى المسمى «بالحملة الفرنسية على مصر»، أو غير ذلك من أفعال التاريخ المشهورة وغيرها).

ويتم تفسير الفعل بالإشارة إلى ما قبله وما حوله وما بعده مما يرتبط به، أى إلى الدوافع والاستثارات والغايات وغيرها، ولا شك أن التفسير الكامل لن يتم إلا بالإحاطة بالمضمون الكامل لحالة الذهن وقت تنفيذ الفعل، وذلك على الأقل وليس على الأكثر ، إضافة إلى الوقائع السابقة عليه والمتصلة به . وقد يرى البعض أن التفسير الحق يتطلب الرجوع إلى كل تاريخ الفاعل وسائر علاقاته وتوجهاته الوجدانية وطرائق تفكيره ومشروعاته وما يعتبره من مصالحه وما إلى ذلك ؛ وأن

هذا هو الذى يجعلنا نفهم تفرد فعل عن فعل حتى وإن تشابها خارجيًا (مثال من عالم المسرح والتاريخ : عناق عدو وصديق لنفس الملك فى نفس المناسبة) . وتتم الإحاطة الأفضل بالفعل عن طريق وضع أكبر عدد ممكن من الأسئلة وبدائل التفسير والإجابة عليها والاختيار فى إطارها لما يكون أكثر تناسقًا بين بعضه وبعض . ويمكن للحديث المفصل فى نظرية الفعل أن يتناول طرق الكلام المختلفة عن الفعل وطرق إعادة صياغته فى الكلام أو إعادة تصويره .

عناصر الإطار العام لقيام الفعل (أو: الشروط العامة لقيام الفعل):

وننهى الآن هذا الفصل المخصص للتعريف بالفعل من حيث أساسياته بالإشارة إلى الشروط العامة الضرورية لقيام الفعل ، بعد أن أشرنا إلى أركان الفعل المباشر وشروطه اللصيقة به . ومهما يكن من تفاصيل تلك الشروط على نحو ما سنرى بعد قليل ، فإنها تعود فى النهاية إلى عاملين كبيرين : الإنسان والعالم ، وفى داخل كل عامل منهما تقوم أو تتفرع عوامل جزئية .

ولنبدأ من الإنسان . فلا بد من وجود إنسان فرد حى صحيح بحسب المتوسط من حيث قدراته وأداء أجهزته . ثم هناك عامل الذهن الإنسانى . وقد سبق لنا عرض تصورنا الأساسى عن الذهن الإنسانى فى كتابنا «طبيعة الحرية» ، وخلاصة القول فى هذا الشأن أن الذهن تنظيم يقوم بنشاط ، ولذلك فإنه جهاز أيضًا يقوم بوظائف ويؤدى عمليات . ولا يمكن فصل الذهن عن الجسم ، بل لا ذهن إلا فى جُسم، ومن هنا فإن ارتباط الذهن بالعالم ، ومن ثم بالأفعال والتصرفات بأنواعها ، هو ارتباط جوهرى وليس عرضيًا أو مؤقتًا . والذهن جهاز فى خدمة الذات ، التى ذراعها الآخر هو الجسم .

وللذهن قوى سبعة: القوة الحسية، والقوة النظرية التصورية، والقوة الوجدانية، والقوة العملية النزوعية، والقوة اللغوية، والقوة الفاعلة السلوكية، وقوة الإنشاء والخلق . وتقابل القوى الست الأولى « ملكات » أو « قدرات » ، هى على الترتيب : الحس ، الفكر ، الوجدان ، النزوع ، النطق، الأداء ، والميادين التى تعمل فيها هذه الملكات أو القدرات هى على التوالى : الإحساس والإدراك، المعرفة والنظر ، الوجدانيات ، العمليات ، التعبير والتواصل الصوتيين، الوقائع، ويوفر كل ميدان مواد نوعية تخصه ، حتى ننتهى إلى منتجات نوعية تقابل التوزيع السداسى للميادين والملكات والقوى ، وهذه المنتجات المقابلة هى على التوالى : مدركات حسية ، مدركات تصورية ومعارف وأفكار ، ميول ، مشيئات ، ومنشئات لغوية ، وأفعال . وأما القوة السابعة ، قوة الإنشاء والخلق ، فإنها تتآزر حينًا بعد حين مع هذه القوة أو تلك ، فينتج على التوالى : خيالات حسية ، مستنتجات معرفية وأفكار إبداعية واعتقادات نظرية ، عواطف ووجدانيات جديدة واعتقادات وجدانية وإيمان وإدراكات جمالية ، مشيئات جديدة، تعبيرات لغوية متجددة، سلوك إبداعى فى العالم من أنواع شتى .

وبعد الذهن هناك الجسم ، وهو ذو أهمية حاسمة ، بل هو ضرورة ، فى إنتاج الفعل ، لأنه هو الذى يقوم علىٰ أداء الفعل بالاستعانة بالأدوات بأنواعها . ومن نافلة القول أنه لا فعل إلا من خلال الجسم الحى القادر على الحركة ، حتى لو اقتصرت تلك القدرة على تحريك الشفتين وإطلاق الأصوات ، فيمكن بهذا وحده إنتاج أفعال قولية كالتعاقدات وغيرها . ومعظم الأفعال تتم باستخدام اليدين ، ولكننا نتصور إمكان القيام بأفعال عن طريق القدمين أو الرأس أو أية أجزاء خارجية أخرى من الجسم أو عن طريق الجسم بكله .

وفى معظم الأحوال يحتاج الفاعل إلى أدوات يوجهها الذهن باستخدام أعضاء الجسم ، ونقصد ليس فقط الأدوات المصنوعة بل وكذلك الأشياء الطبيعية، على حالها أو بعد إدخال تعديل مناسب عليها ، التى تؤدى مهمة الأداة . ولا

يوجد ما يمنع من إدخال الحيوان المستأنس فى فئة أدوات الفعل الإنسانى، وذلك على سبيل الاصطلاح ودون إهمال لحالات الاستثناء الممكنة التى لا تكون فيها العلاقة بين الإنسان والحيوان علاقة أداة . بل إنه ليحدث فى أحيان ربما لم تكن قليلة العدد ، عبر التاريخ وإلى اليوم وغدا ، أن يستخدم الإنسان أخاه الإنسان كأداة ، وفى هذا ما فيه من اعتداء على الكرامة الإنسانية . (ولندع جانبًا ما يتم بالاتفاق المتبادل مع توفر الوعى والرضاء من استخدام إنسان أداة لإنسان آخر فى الوصول إلى هدف معين لا يستطيعه بمفرده ، وربما كان أعظم حالة تستحق الذكر فى هذا الصدد هى حالة الزواج من أجل الإنجاب ، وفى عقود العمل بالأجر شىء من هذا أيضًا ، ويحتاج كل هذا الأمر إلى تفصيل ليس هذا موضعه) .

والأداة نوع من الوسيلة ، هو الوسيلة المادية ، لأننا يمكن أن نتصور وسائل معنوية . (تضعنا هذه الملاحظة أمام ميدان قد يثير بعض الصعوبات من حيث توصيف الفعل وتكييفه ، ومثال ذلك : فعل الإغراء ، الذى قد يتم ، فى حالته الصوتية ، بتنغيمات ونظرات قد يصعب إطلاق اسم الحركات عليها ، لأنها فى الأغلب إضافات معنوية فريدة على حركات أصلية . من جهة أخرى، فإن منظر إنسان يحس بالشقاء أو يتعذب ، ولا يصدر عنه فعل بالمعنى الاصطلاحى لأنه لا ينتبه مثلاً إلى وجود الآخرين ولا يقصد التأثير فيهم ، قد يؤدى إلى قيام أفعال عند آخرين ، وكأن تلك « الحالة الوجدانية» قد قامت بذاتها بدور الفعل) . ونشير، أخيرًا ، إلى أن تاريخ تطور حياة النوع البشرى على الأرض هو بذاته تاريخ استخدامه المتزايد ، كمًا وكيفًا وميادين ، للأدوات بأشكالها، وخاصة المصنوعة منها ، وهو ما يعنى، من زاوية نظرية الفعل، أن تاريخ تطور النوع البشرى هو تاريخ قدرته على توسيع مجالات أفعاله وعلى زيادة قدرته على التحكم فيها، وربما يصبح العصر الذهبى هو عصر الأفعال البسيطة التى تتم بأقل الأدوات

عددًا، بينما عصر التوتر إلى ما يقرب من حافة الجنون هو عصر زيادة عدد الأفعال الممكنة وباستخدام أدوات عظيمة العدد وشديدة القدرة والدقة .

بالأدوات ينتقل الفاعل من ذاته ذهنًا وجسمًا إلى العالم . والعالم يضم الآخرين من البشر إلى جوار مجموع الأشياء ، أو قل الطبيعة . وفيما يخص العالم الطبيعي ، فإن الشروط العامة للفعل المتصلة به هي ذاتها أهم المبادئ الوجودية التي بينا ، في الباب الأول من « تأسيس الحرية » ، لزومها من أجل إمكان الحرية ، وفي مقدمتها مبادئ التعدد والتغير والإمكان، فيمكن العودة إلى ما قيل في ذلك المكان . ومن الواضح أن الفعل يتطلب المشيئة والاختيار ، والاختيار يقوم على الحرية ، فلا فعل بلا حرية، وقد سبق لنا أن أخرجنا حركات الضرورة من ميدان الفعل . وهكذا، فإن ما هو شرط للحرية يصبح شرطًا للفعل كذلك . وما نضيفه هنا هو أن الفعل يحتاج بالضرورة ، من بعد كل ذلك ، إلى المكان والزمان ، فلا فعل مطلقًا إلا في مكان وفي زمان ، لأنهما معًا شرطا الحركة ، والفعل أولاً حركة أو مجموعة من الحركات . ومن نافلة القول أن الفعل يتم دائمًا في موقف، والقسم الأهم والأعظم أحيانًا كثيرة من هذا الموقف هو العالم .

ويحتوي العالم ، ببشره وأشيائه وأحداثه وظواهره ، مضافًا إليها جسم الفاعل ذاته ، وما هو في النهاية إلا جزء من العالم الموضوعي، يحتوي على «المفعول فيه» ، وهو ثالث ثالوث «الفعل والفاعل والمفعول فيه» ، أو ثالث رابوع «الفعل والفاعل والمفعول فيه والأثر (أو النتيجة أو المفعول)» . والمفعول فيه عنصر ضروري للفعل ، وإن كان قد يصعب تحديده أحيانًا، كما في حالة الغناء من حيث هو فعل ، فالمفعول فيه هو الأحبال الصوتية للمغني وفمه كله والهواء القائم في الفضاء ، أما في حالة فعل التعاقد القولي فإن المفعول فيه هو محل العقد أيًا ما كان ، حتى لو كان محض حركات يقوم بها طرف لقاء مقابل من الطرف الآخر ، والحركات أحداث وهي جزء من العالم الموضوعي .



الفصل الثانى

تكـون الفعـل وكيانه

أولاً : تحليل من الداخل :

لا يظهر فعل فى العادة ، فجأة ، وحتى الأفعال التى تبدو لنا فجائية فى محيط العلاقات بين البشر ، يكون وراءها تاريخ طويل .

وهناك قدر مشترك من المعطيات السابقة على كل فعل كان ، وإن لم تكن جميعًا مؤثرة وفاعلة فى كل حالة على الشمول . ولعل من أهم هذه المعطيات مجموعة البواعث والدوافع التى تكون لدى الفاعل ، وهى التى تساعد على تبيان الإجابة عن سؤال : لماذا قرر القيام بذلك الفعل ؟ وعلى هذا ، فإن الدوافع عوامل سببية ممكنة ، ليس للفعل على الدقة، بل لقرار القيام بالفعل. وربما اتفقنا اصطلاحًا على أن البواعث شقان : شق الدوافع وشق الأهداف، وكأن الدوافع هى التى تقوم « من وراء » الفعل ، والأهداف هى التى يرجى الوصول إليها « من بعد » الفعل . ولكن الفعل الإنسانى ظاهرة شديدة التعقيد ، وليس من أقل مصادر هذا التعقيد أنها يمكن أن تكون تجسيدًا للمبادرة والتلقائية بما يفاجئ كل حسابات سابقة نتجت عن «معرفة» تصورية بالبواعث بأنواعها . نعم ، الكائن الإنسانى يمكن دومًا أن يبدأ من جديد تمامًا . ومن كان يستطيع أن يتوقع إسلام عمر بن الخطاب ؟ وبناء على هذا ، ومن باب أولى، فإن نظرية «المنبه والاستجابة» لا يمكن بحال أن تفسر كل ألوان الأفعال البشرية .

ومن المعطيات السابقة على قيام الفعل والتى ينبغى أن نشير إليها ما يمكن أن نسميه بضرورة وجود « فراغ » ما عند الفاعل ، لأن الملاء والامتلاء لا يتيحان

الفرصة للقيام بفعل ، وقد يكون ذلك الملاء ملاء الرغبات المشبعة أو ملاء الموقف الذى يوجد فيه الفاعل فلا يستطيع القيام بحركة أو بأخرى ، أو غير ذلك من أشكال الملاء ، وهناك ما يقابلها من أشكال الفراغ. وهذا « الموقف » هو الآخر معطى هام من معطيات ما قبل الفعل ، وهو ذو مدلول موضوعى ومدلول ذاتى (أى يتصل بذات الفاعل) فى نفس الوقت. ويمكن أن نفهم « الموقف » على أنه سائر العناصر الموعى بها والمؤثرة فى قرار الفعل ومشيئته والتخطيط لتنفيذه . ومرة أخرى ، فإنه من الطبيعى أن تكون عناصر بارزة فى الذهن من ضمن عناصر هذا الموقف إلى جوار تلك التى تتصل بالمفعول فيه والزمان والأدوات والعقبات وغير ذلك . وسيكون من الصواب دائمًا أن نحاول ربط كل فعل إلى مشكلة أو صعوبة ما ، ولو حدث وتدنت من السماء قطوف سائر ما يشبع رغباتنا وحاجاتنا، إذن لكانت حياتنا سلسلة متصلة من الحركات المعتادة المتكررة التى لا تكاد تنطبق عليها كل شروط الفعل بالمعنى الدقيق . والموقف فى جانبه الموضوعى لا بد أن يتفاعل مع الجانب الذاتى فيه، لأن إدراك الذات لشتى عناصر الموقف الموضوعى وتقييمها لها ، بما يستدعى اهتمامها ببعض منها وإهمالها لبعض آخر ، هو أمر واضح بذاته ، ولهذا فإن الذات تتدخل بشكل فعال، إلى درجة أو أخرى، فى تكوين ماهية كل موقف على حدة، بحيث إن الأمر ليس مجرد أمر إثبات وتقرير لعناصر وجمع وطرح فيما بينها. ومرة أخرى، فإن «المنبه » المزعوم ، والذى لا يمكن بحال أن يكون بسيطًا وفرديًا فى كل الحالات ، لا يمكن له بذاته أن يثير «الاستجابة» على طريقة الضرب على مفتاح الإضاءة فيظهر ضوء الكهرباء !

ومن المفهوم أن مجموع قدرات الذهن ومجموعة الميول والاعتقادات والرغبات وغير ذلك ، والتى سبق لنا أن عرضنا لها فى كتاب «طبيعة الحرية»، إلى جوار قدرات الجسم البشرى ، كل ذلك هو من قبيل المعطيات السابقة على الفعل ، ومن

قبيلها أيضاً كل الأدوات التى يتيحها الموقف لاستخدامها فى إنجاز الفعل ، وقد أشرنا إلى مفهوم الأداة إشارة سريعة منذ صفحات .

كيف يتكون الفعل ؟

ولا بد من الاهتمام بكيفية تكون كل فعل على حدة ، لأن كل فعل هو كيان قائم بذاته . ولا بد من قيام الاستعداد للنشاط عند القوة الفاعلة فى الذهن فى المحل الأول ، أو قل قيام التحفز الذى يشكل الخلفية الإيجابية الملائمة للتفكير فى الفعل . ويعد قيام الداعى أو الباعث أو المشكلة أو الهدف ، وبروزه فى دائرة الوعى ، تأخذ القوة العاملة فى الذهن فى التفكير العملى ، أو « التدبر » ، فى شأن الفعل من سائر نواحيه أو من أهمها على الأقل ، وعادة ما يكون ذلك على هيئة مد وجذب ، وقد تطول فترة التدبر لتصل إلى سنوات بحسب الحالات . وفى قلب هذا التفكير العملى وهذا التدبر يقوم حساب وتقدير . وقد ينتهى التدبر بقيام القصد ثم بقيام النية ، ومعه تتضح الأهداف على الخصوص ، ثم يتخذ القرار ، وهو نقلة نوعية فى مراحل تكون الفعل ، لأن القرار ليس تفكيراً ، وإن كان نتيجة لتفكير ، بل هو ينتمى إلى مستوى آخر هو مستوى النزوع والخلق والعمل ، وهو يقع فى قلب المشيئة، وهو علامة على نهاية (مؤقتة) للتدبر، وإن أمكن فى كثير من الحالات إعادة النظر فى القرار من جديد والعودة إلى مستوى التفكير العملى. فى كل ذلك تتداخل سائر قوى الذهن ، ومنها القوى الوجدانية بطبيعة الحال ، ونستطيع أن نقول إن لكل فعل أيًا ما كان بطانةً وجدانيةً على درجة ما . وحتى صدور القرار كان التدبر ذا طابع تأملى بصفة عامة، إلى جوار خلفية وجدانية قد تبرز بروزاً شديداً أحياناً، وبعده ومع قيام المشيئة يبدأ الاهتمام فى الإعداد التنفيذى للفعل ، حيث يتحول الفعل من مستوى الفكرة العملية إلى مستوى المشروع ويحتاج تنفيذه إلى خطة وتجميع للموارد والأدوات وما إلى ذلك . وإن كل هذا لينطبق على أصغر الأفعال انطباقه على أكبرها .

وتتنوع أشكال التحضير أو الإعداد أو الاستعداد للفعل من حيث الوضوح والإبهام وامتداد المدة ودرجة التركيز وغير ذلك ، ونادرة هى الأفعال التى تنفذ فور التفكير فيها واتخاذ المشيئة بشأنها . ولا شك أن النظرية المفصلة فى الفعل يمكن أن تميز بين الإعداد والاستعداد والتحضير والإمداد والتهيئة والتجهيز وما إلى ذلك ، ولكننا نستطيع أن نقول إن الإعداد يمكن أن يتخذ شكلاً معنويًا وآخر ماديًا ، وهما يتجاوران ويتتابعان تداوليًا وقد يتداخلان بقوة . ونرى أن كل ما هو إعداد يأتى قبل « البدء » فى أداء عمليات الفعل ، أى قبل « الشروع » ، الذى يعنى عندنا البدء فى تنفيذ الفعل عمليًا . وعلى ذلك ، فإن التحضير يشمل أنشطة ذهنية وأعمالاً مادية تقترب بدرجة أو بأخرى من لحظة التنفيذ ، ولكنها لا بد أن تقع قبلها (وقد يكون كل عمل تحضيرى مادى هو بذاته فعل) . وقد يشتمل الاعداد والتحضير على القيام باختبار تمهيدى يمثل للفعل أو لبعض عملياته ، وذلك فى الحالات التى تتطلب شيئًا من التدرب على القيام بالفعل . ونذكر فى هذا السياق أعمال التحضير للعبور العظيم فى السادس من أكتوبر المشهود، وما سبقه من تمرينات على مد جسور فى بيئة وظروف مشابهة لتلك المتوقع أن يتم فيها فعليًا مد الجسور الاصطناعية بين دفتى القناة الحقيقية .

ثم يأتى البدء فى التنفيذ ، أى فى القيام بالفعل وإجراء عملياته ، أى ما سميناه «الأداء» . والذى يميز البدء أو الشروع عما يسبقه هو أنه ذو صلة مباشرة ولحظية مع حلقات الفعل المتتالية ، بينما يمكن أن تمر فترة قد تطول أو تقصر بين أعمال التحضير وعمليات التفنيذ . والتنفيذ هو مجموع العمليات الجزئية المكونة للفعل (وبعضها قد يكون أفعالاً قائمة بذاتها فى حالة الفعل المركب الممتد على مدى زمن طويل نسبيًا) ، وهو يظهر على هيئة مسار فيه خطوات متتالية ومتتابعة ، أو فلنقل إن القيام بالعمليات الجزئية المكونة للفعل هو التنفيذ ، وهذا التنفيذ هو الذى يعطى شكل «المسار» لتلك العمليات أو يضفيه

عليها أو يهبه لها. وبهذا ، فإن التنفيذ ، والإنفاذ ، يعنى نقل المشروع الذهنى من مستوى التصور والمشيئة إلى مستوى الواقعة . والتنفيذ على الدقة هو تلك الحركات المحسوسة والموضوعية، المنظمة والمتتالية، والتى تكون على اتصال مباشر بإنتاج المطلوب . فلو تصورنا حالة جنائية مثل فعل تزييف خطاب ، فإن ما يدخل فى عمليات تنفيذه هو ما يتصل بتلك النتيجة المستهدفة على نحو مباشر ومؤثر ، بينما لن يدخل فيها، مثلاً ، تدخين المزيِّف للغليون فى أثناء قيامه بتنفيذ التزييف ، أو تدخينه لمواد مخدرة يعاقب عليه القانون ، بل سوف يشكل هذا الفعل الأخير، وعمليات تنفيذه الخاصة به ، حالة متميزة ومختلفة عن تنفيذ فعل التزييف.

ومن نافلة القول أنه إذا كانت سائر الأفعال بالمعنى الصحيح تستدعى حداً أدنى من الانتباه والتركيز الذهنى والجسمى ، فإن بعضها يتطلب درجة عالية من الانتباه والتركيز ، أو فلنقل : من التصويب الجيد، وكأن النتيجة المستهدفة هدف للصيد وعمليات التنفيذ تقارب عمليات التصويب على الهدف . لهذا كله ، فإن التنفيذ يتطلب بذلاً لجهد معين ، يتناسب مع أهمية الهدف ودقته وكم العقبات وكيفها ، وفى هذا الإطار يظهر دور الإرادة والعزم والتصميم والإقدام كخلفية وجدانية خاصةً وذهنية عامةً ، من وراء إجراءات التنفيذ. ويتوازى مع بذل الجهد مراعاة مبدأ الاقتصاد فى الجهد ، وهو ما يتم على نحو شبه تلقائى فى الحالات غير المرضية من السلوك . وبصفة عامة ، فإن الفاعل فى أثناء التنفيذ يركز اهتمامه ليس على الهدف وحسب ، بل وكذلك على الوسائل والخطوات وتناسب العمليات فيما بينهما، ويتسق هذا مع النظر إلى الفعل من حيث هو إقامة وإنتاج وإنشاء وتكوين .

ولا شك أن الدراسة الوافية للتنفيذ ينبغى أن تتعرض لأشكال المعاونة والمساهمة فيه ، ومدى إمكان نسبة الفعل ، أو جزء منه ، إلى المعاون والمساهم (وهو ما تهتم به ميادين بعينها ، وعلى رأسها فقه القانون الجنائى)، ولدور

العقبات، ولطبيعة المفعول فيه، ولعلامات اكتمال التنفيذ وغير ذلك . ولكننا نود أن نتوقف بعض الشىء ، الآن ، عند دور الذات من حيث هى فاعل الفعل .

الذات فاعلاً :

لقد سبق أن أكدنا على أنه لا فعل من غير فاعل معروف معين ، إن بالفعل أو بالإمكان ، وأن منظور الفاعل منظور جوهرى فى فهم الفعل، كما سبق أن أشرنا إلى تعدد الجهات التى يمكن نسبة الفعل إليها، فقد تكون اليد مثلاً ، فى حالة الأفعال اليدوية ، أو المشيئة أو القوة الفاعلة فى الذهن، أو الذهن بعامة أو الذات أو الشخص الفرد المتجسد ، وإلى تفضيل القول بأن الفاعل على الصحيح هو الذات فى الفرد الإنسانى، لأنها هى مناط المسئولية من بعد إتمام الفعل ، ولأنها هى التى تقوم على القرار والمشيئة وتشحذ تعاون الإرادة والعزم ، وتقف من خلف تنسيق الذهن والجسم لمشاركات شتى قواهما حتى يتم تنفيذ الفعل عملاً . ومما يدل على أن الفاعل للفعل إنما هو الذات فى النهاية أن المجتمع والقانون يتطلب درجة معينة من النضج عند الكائن الإنسانى من أجل أن يعتبر أن ما يصدر عنه أفعالٌ بالمعنى الصحيح ، وهو ما يترجم بتوافر شرط « الذات » المكتملة لديه ، بالإضافة إلى شروط أخرى منها سلامة الذهن وتوافر القصد والمشيئة وما إلى ذلك . فما ليس بذات ليس بفاعل على الصحيح عند المجتمع والقانون . ولأننا نفترض دائمًا أن الذات هى الفاعل ، فإننا لا ندرك الفعل وكأن اليد وحدها هى التى قامت بأداء الفعل ، بل ندرك اليد باعتبار أن وراءها قصدًا ومشيئة ووعيًا وذاتًا فى النهاية هى التى ينسب إليها الفعل : « أنت فعلت هذا » .

من جهة أخرى ، فقد سبق أن أكدنا على أن الذات فاعل من حيث هى «سبب» الفعل على الخصوص، وأنها أولى بأن تكون سببًا ، رغم إمكان ظهور الدواعى والبواعث والدوافع والأهداف، فضلاً عن المشيئة والذهن، بمظهر الأسباب، لأن الذات هى التى تؤدى إلى خروج مشروع الفعل من حيز التصور والمشيئة إلى

حيز الوقائع ، عن طريق توجيه الأداء المادى ، لأن الفعل لا يتم بنفسه ، ولا المشيئة وحدها كافية لإظهاره، بل لا بد من القوة الفاعلة ، التى هى المظهر الأخير للذات من حيث هى فاعل ، حتى ينفذ الفعل فى العالم . وبهذا فإننا ننحى جانبًا فكرة قد يكون لها بعض الوجاهة، وهى التى عرضت لنا على هيئة القول بأن السببية الحقيقية ينبغى أن تكون ذهنية، بينما أداء الجسم وسائلى وحسب، لأن القول بالذات سببًا يشير إلى الذهنى وإلى الجسمى معًا، كما. أنه لا يرفض قدرًا من السببية للمشيئة وللبواعث، لأن هذه كلها تحتويها الذات وتضمها فى كيان واحد متسق هو الذى يظهر أمام الآخرين متجسدًا فى الشخص الفرد الإنسانى المعين . من جهة أخرى ، فإننا بذلك الموقف ننأى أيضًا عن فكرة عرضت فى أثناء بحثنا ولها بعض الطرافة ، وهى التى تقول إنه فى شأن الأفعال فلا داعى للجوء إلى مفهوم السببية، وأنه يكفى اعتبار الدواعى والبواعث من جهة، والتنفيذ الموضوعى من جهة أخرى ، وتلك الأخرى أيضًا التى تريد أن ترى فى المشيئة السبب الحقيقى والمباشر للفعل ، ولكن اعتبار أن التنفيذ يحتاج إلى جهة موجهة له ، وأن نقل مشروع الفعل من مستوى المشيئة إلى مستوى الوقائع يحتاج إلى فاعل بالمعنى القوى للكلمة ، كل ذلك يرجع أخذنا بالموقف الذى عرضناه للتو ، وهو أن الذات هى نفسها الفاعل الحقيقى . وربما أمكن أن نتشوف فكرة طريفة جديدة ، ومؤداها أنه إلى جوار قوة المشيئة العامة، تظهر عند الذات مشيئة خاصة بكل فعل على حدة، وفكرة «المشيئة الخاصة» هذه هى التى يمكن استخدامها لتفسير التراجع أو الإحجام ، لأن الاندفاع نحو تنفيذ الفعل يتم بمشيئة خاصة والإحجام يتم هو الآخر بمشيئة خاصة أخرى ، وهذه وتلك مصدرها قوة المشيئة العامة فى الذهن .

ومما يؤيد أفضلية القول بالذات سببًا ، حالات الأفعال التى لا تُعرف لها بواعث محددة ، أو تلك التى تتم على نحو غير متوقع لأنها لا تتسق مع البواعث

المعروفة عند الشخص المعين ، أو تلك التى تتم وليدة مشيئة اللحظة، على ما يظهر مثلاً فى مواقف « قلب المائدة» وعدم لعب الأدوار المتوقعة من الشخص المعين . فى كل هذه الحالات تكون الذات مباشرة وفورياً هى المسببة للفعل الذى تنشئ له على الفور مشيئة خاصة (وربما تندم عليها من بعد) . أخيراً ، فإننا حين ننسب السببية إلى الذات ، فإننا ننظر إلى الذات من حيث هى خلاصة الشخص المعين بكل تاريخه وقدراته الذهنية والجسمية وبكل صفاته ، ويصبح كل فعل تعبيراً عن كل الذات، وتصبح صفات الفاعل وأحواله جزءاً ضرورياً من متطلبات فهم الفعل وتكييفه .

ولا تظهر الذات من خلال المشيئة على الخصوص وحسب، ولكنها تظهر كذلك من خلال القصد . وقد سبق أن قلنا إن كل فعل على الصحيح لا بد أن يكون هدفياً وقصدياً ، وتواجد القصد فى أثناء الأداء يتخذ شكل العمد، وقد ذكرنا فى كتاب « طبيعة الحرية » أن « العمد » هو مظهر القصد فى أثناء تنفيذ الفعل ، بينما يمكن أن يقوم القصد بمفرده من قبل الشروع فى التنفيذ . وإذا كان القصد يتجه بالضرورة نحو المستقبل (ويمكن للاصطلاح الدقيق أن يحدد ما يمكن أن يعنيه « المقصد » و«المقصود») ، فإن ماضى القصد المؤثر فيه دوماً هى البواعث والحاجات والرغبات وغيرها، التى تقوم من «قبل» التفكير فى الفعل، ويؤثر فيه كذلك الأهداف والغايات والأغراض، وهى تقوم من قبل الفعل، ولكنها تشكل تكوينات تصورية لما سيكون عليه حال الفاعل والعالم «بعد» إنشاء الفعل. وبعبارة أخرى ، فإن القصد هو الحلقة الوسطى الجامعة بين العوامل الذهنية التى تنتمى إما إلى ما قبل الفعل وإما إلى حال ما بعد الفعل على سبيل التصور أو التوقع . وقد سبق ، فى « طبيعة الحرية » ، أن ميزنا بين النية والقصد، من حيث أن النية تكوين وجدانى أساساً وأنها أكثر غموضاً وأقل تحدداً ، بينما القصد تكوين تصورى أساساً وهو واضح ومحدد، أو فلنقل إن النية هى الوجه

الوجدانى للقصد، بينما القصد هو الوجه التصورى لها . وينبغى أن ننتبه إلى أن قيام النية والقصد يضعنا على الطريق المباشر الذى يمكن أن يقود ، فى النهاية، إلى إنفاذ الفعل فى العمل ، ولهذا فإن هناك فرقًا كبيراً بين قيام القصد وبين مجرد اعتقاد المرء أنه « سوف » ، أو يمكن له أن ، يقوم بفعل شىء ما ، فهذه الحالة الأخيرة عائمة بما فيه الكفاية لكى ترتد إلى مرحلة سابقة على النية والقصد ، وهى مرحلة التدبر والنظر فى الأمر على نحو حر . والحق أن قيام القصد يعنى الانطلاق على الفور نحو النظر فى أمر الأدوات التنفيذية وطرائق مجابهة الظروف الممكن قيامها فى الموقف ، من أجل تعبيد الطريق أمام مشروع عملى لتنفيذ الفعل . وهكذا ، فإن الذات ، أى الفاعل ، من خلال القصد ، تنطلق إلى الفعل حاملة ماضيها وتصوراتها عن المستقبل على السواء . إن القصد يعنى الانطلاق نحو تحضير المستقبل ، إن من حيث ظروف الفعل المتوقعة والوسائل والأدوات والطرائق ، وإن من حيث حشد قوى الذهن وقدرات الجسم المتصلة بانجاز الفعل . ويمكن أن نميز بين القصد على الحقيقة ، وهو « القصد المستقبلى» ، والذى يسبق الفعل بوقت قد يطول أو يقصر، وبين «القصد الحالى» أى القائم فى أثناء القيام بالفعل ذاته ، وهذا « القصد الحالى » هو هو «العمد ». كذلك ، فقد سبق أن أشرنا منذ قليل إلى أن النية عامة بينما القصد دائمًا معين، وهو « شبه قرار » ، لأنه هو الذى يسبق اتخاذ القرار على الفور من حيث المراحل . وفى نفس الوقت ، فإنه يمكن تصور مستويات للقصد ، يكون بعضها أعمق من البعض الآخر أو أكثر أولوية أو أكثر امتداداً زمنيًا ، فنميز هكذا بين القصد الأساسى وذلك الفرعى ، والقصد البعيد وذلك القريب ، والقصدالدائم أو طويل المدى وذلك المؤقت ، كما يمكن أن نتصور نوع «القصد المؤجل» فى مقابل «القصد الماثل » (أو «الحالّ») . ومن المفهوم أنه إذا كان لا يمكن قبول فكرة قصود متنافرة أو متضادة ، لأن التنافر والتضاد موضعه التدبر حول بدائل

الاختيار الممكنة ، أما حين يتم اختيار بديل، فإنه تسقط بهذا على الفور البدائل المتعارضة، ولو مؤقتًا، ويُعبر الطريق نحو النية والقصد، فالقصد لا يمكن أن يصاحبه قصد متعارض، وفي حالة التردد نتراجع من مستوى القصد إلى مستوى التدبر في شأن الاختيار من الأصل . ولكن تظهر حالة القصود المختلفة أو المتنافرة بل والمتضادة فى شأن الأفعال الجماعية ، وهى شديدة التركيب والتعقيد بطبيعتها، فيمكن لفاعل ما أن يوهم فاعلين آخرين بأن له نفس قصدهم، بينما هو ذو قصد مختلف أو متنافر أو غير ذلك (ومن الأمثلة المشهورة فى هذا العصر القصد الذى كان عند هذا أو ذاك من جهات اتخاذ القرار فى حملة العبور فى السادس من أكتوبر عام ١٩٧٣م) . أما عند الفاعل الفرد ، فلا وجه ، فى رأينا ، للحديث عن قصود متنافرة ، بحسب الاعتبارات التى تقدمت . وإذا حدث وتراجع الفاعل فى أثناء تنفيذ الفعل عن مشيئته ، ومن ثم عن قصده ونيته واختياره ، فإننا نرجع فى هذه الحالة إلى نقطة الابتداء ، وهى الاختيار من جديد بين بدائل، ثم تكوين قصد جديد، وهذا الموقف لا ينفى إمكان أن يستمر نفس القصد عند الذات الفاعلة، وأن «تُوهم» خداعًا من يشاهد فعلها بأنها تقصد أمرًا آخر غير المقصود الحقيقى الذى تحتفظ به لنفسها، والذى قد تجاهد للتمويه بأنه غير قائم فى تصورها أصلاً . وتضعنا هذه الحالة أمام مسألة دقيقة : فما هو المرجع فى حقيقة القصد أو فى القصد الحقيقى ؟ فلا يمكن الاعتماد هنا على الخطوات التنفيذية للفعل ، قبل أن يكتمل ، وحدها ، لأنها يمكن أن تؤدى إلى نتيجة نهائية أو أخرى ، كما يمكن تعديل مسارها فى أية لحظة ، ولا على التعبير القولى للفاعل، إذ كان يمكن أن يكون على سبيل الخداع، ولا على الحالة الذهنية الحقيقية للذات، لأننا لا نستطيع الوصول إليها من خلال التعبير القولى عنها من جانب الذات نفسها . فهل نرتكن إلى نتائج التنفيذ النهائية، أى الفعل وقد اكتمل؟ ولكن هذه النتيجة الموضوعية قد لا تكون حقًا ما قصد إليه الفاعل . ولا

شك أنه ينبغى ، فى مثل هذه الحالة ، الاستعانة ، فى نفس الوقت ، بالنتائج الموضوعية وبتعبير الفاعل عن قصده وباتساق هذا وذاك مع تكوين الذات الكلى ومصالحها ومواقفها السابقة وغير ذلك ، وإن لم نصل إلى تصور متسق ، فإن المرجع الموضوعى الأول للقصد هو نتائج الفعل الظاهرة ثم آثارها، المباشر منها وغير المباشر ، فى الحال وفى الاستقبال معًا .

ولا شك أن القصد يحمل معه قسمًا من معنى « الهدف » ، و« المقصود » هو الهدف ، ولهذا فإن القصدية والهدفية أمران متداخلان ، ويمكن أن نقول للجمع بينهما إن « الاستهداف » هو وضع القصد موضع التحقق، وتكون الغاية من الفعل هى إصابة الهدف، أى الوصول إليه أو تحقيقه ، وبهذا نفهم لم يكون الفعل محاطًا دائمًا، منذ التفكير فيه وحتى الانتهاء منه، بأطر تصورية ووجدانية من جانب الذات الفاعلة : ذلك أن إنجاز الفعل يعنى إصابة الهدف، وربما كان الهدف من الفعل معنويًا صرفًا، كإثبات قدرة الفاعل على النجاح ، أو استدرار إعجاب شخص آخر ، أو إنتاج شىء جميل يبعث على الإعجاب ، أو غير ذلك . إن الفعل ينبغى أن يوضع دائمًا فى إطار الذات ككيان كلى .

لهذا ، وجب التأكيد على أن أداء الفعل ليس محض عمليات، إنما هو يتم فى سياق ذهنى متكامل ، مع بروز لهذا الجانب الذهنى أو ذاك بحسب كل حالة بعينها ، وربما نصل إلى القول بأن الفاعل يكون حاضرًا بكل تاريخه وخصائصه وقدراته فى كل فعل من أفعاله ، فهو يؤدى كل فعل حاملاً معه على كتفيه كل تاريخه وكل مشروعاته وكل قواه بأنواعها . وربما كان من الممكن وضع الثالوث الذهنى : الرغبة والقصد والاعتقاد معًا على نحو أو آخر، حيث الثلاثة عناصر تتميز بالمرونة ، على خلاف القرار والمشيئة على سبيل المثال . وقد أبرزنا فى الباب السابق أهمية الاعتقادات فى حياتنا فى كل لحظة ، وفى حالة الفعل فإنه يتم تنفيذه فى سياق من مجموعة متوافقة على الأغلب من الاعتقادات بشأن

الذات والآخرين والعالم والماضى والمستقبل والممكن والمستحيل ... ، هذا إلى جانب ما يمكن تسميته « بالاعتقادات الصغيرة» المتصلة بأداء الفعل ذاته ، أو قل إنها «الاعتقادات المصاحبة» للفعل مباشرة، كأن أخرج مفتاحى سيارتى معتقداً أنه لا يزال هو هو ، وأن أضعه فى مكانه منها معتقداً أن الباب سوف ينفتح إذا أدرت المفتاح إلى اليمين، وأن أدير المحرك وأتحرك معتقداً أن الإطارات الأربعة لا تزال سليمة منذ الأمس، وأن الطريق سوف يكون مزدحماً بنفس نسبة ازدحامه بالأمس أو ما يقرب من ذلك ، وأن المدة التى أحتاج إليها للوصول إلى مقر عملى لا تكاد تختلف إلا قليلاً عن المدة التى قضيتها بالأمس ... إلى غير ذلك . ونضيف الآن أنه يمكن التمييز بين الاعتقادات السابقة مباشرة على الفعل وتلك المصاحبة له على الدقة وتلك التالية عليه . ولنأخذ مثال لاعب التنس وهو بسبيل إلقاء ضربة الإرسال ، فهناك كثير من الاعتقادات التى يمكن أن نتخيلها قائمة فى ذهنه وهو يتحسس الكرات المعروضة عليه ليختار واحدة منها، ثم وهو يضبط موضع إمساك يده بقبضة المضرب، ثم وهو يحاول قراءة ما فى عينى الخصم المنتظر، ويحاول قياس المسافة وموضع الضوء والظل والزاوية التى يعتقد أنها الأفضل لإلقاء ضربته من ناحيتها، حتى يقوم بالأداء الفعلى، والذى يتم فى ثانيتين أو أقل، وفيه ما فيه من قفز واستهداف وضرب وانحناء معين وغير ذلك. وهنا أيضا نستطيع تخيل الاعتقادات التى تصاحب ذلك الأداء، وربما كان منها: «إنى سأفلح»، «أعتقد أن الخصم سوف يفاجأ»، وغير ذلك . ولو حدث وأخفقت ضربته ، فستكون هناك مجموعة من الاعتقادات جديدة فى شأن تفسير الإخفاق وفى شأن المحاولة الثانية، إلى غير ذلك. فالفعل، أى فعل، لا يتم آليا وماديا وفى فراغ، بل هو أداء يشارك فيه الذهن والجسم جميعا، وتضع فيه الذات كل نفسها فى النهاية، آخذة فى اعتبارها الآخرين والعالم وقوانينه، وهو يحاط، على كل حال، بأطر ذهنية متعددة، أبرزنا منها، فى السطور السابقة ، عنصر الاعتقاد

كعلامة بارزة عليها. ومن نافلة القول أن الاعتقادات المحيطة بالفعل، منها ما يتصل بالفاعل وما يتصل بالأداء أو بالظروف الخاصة بالفعل، كما أن منها ما هو اعتقادات عامة عن العالم ومقاومة الأشياء وسير الزمان وغير ذلك، بل وربما كان منها أيضا اعتقادات حيوية عن قوة الفاعل وقدراته وما يستطيع وما لا يستطيعه . ولا نضيف، أخيرا، إلا شيئًا واحدًا: فإذا كنا اهتممنا في كل ما سبق بالعناصر الشعورية الموْعىّ بها، فإن هذا لا يعني ألا يجد البحث المستقصي في أصول الفعل والمحيطات به مكاناً لما يسمى «بالعوامل اللاشعورية»، وإن كنا لا نتعرض لها هنا، لأن تناولها هو أمر قائم بذاته.

ويسمح قيام الذات بالإشراف على أداء الفعل وبتوجيهه وبتوافر قدر من المرونة يميز الأفعال الإنسانية بوضوح ، في مقابل ما يكون عليه أداء الآلة على سبيل المثال. إن الذات الفاعلة تجاهد في السيطرة على عمليات تنفيذ الفعل، وأحد سبل هذه السيطرة إظهار المرونة حين يكون ذلك ضروريا، بالتوقف مؤقتا على سبيل المثال، وتعديل المسار أو اتخاذ أداة جديدة أو اتباع توقيت مختلف، إلى غير ذلك.

وفي أثناء التنفيذ تمر على الذات الفاعلة أحوال مختلفة بحسب مراحل العمليات ومدى قوة العقبات وتحقق التوقعات، وغير ذلك. من جهة أخرى، فإن الفاعل يقوم بالفعل من حيث هو ذاتٌ صاحبة «دور» معين في الموقف المعين، «فالدور» المفروض، من جهة أو أخرى، على الذات الفاعلة يحدد إلى درجة ما هيئة قيامها بالفعل. ومن المفهوم أن نفس الذات يمكن أن تقوم بأدوار مختلفة في مواقف مختلفة.

وإذا كان بعض الأفعال سهل التنفيذ وبعضها الآخر صعباً، فإن الضعف البشرى متعددَ الأوجه يقف دوما في خلفية الفعل البشرى، لأننا في الفعل نجابه العالم والآخرين، وليس من اليسير السيطرة على سائر عناصر كل موقف. لهذا

تختلف درجة الأمل والثقة التى للذات فى إنجاز المطلوب. وليس العالم والآخرون من نجابه وحسب فى القيام بالأفعال، بل أحيانا ما تقف فى وجوهنا اعتبارات ناتجة عن الفعل نفسه من حيث هو مسار وتكوين ديناميكي، حتى لنحس فى بعض الأحيان أن الفعل يستقل بنفسه ويسير فى مساره ويتجه إلى الاستقلال عن تدخل الذات الفاعلة، وهو ما يدعو إلى التأمل حول مدى سيطرة الفاعل على فعله من جهة، ومدى إمكان استقلال مسار الفعل عن فاعله من جهة أخرى.

ثم يضاف بعد ذلك أن فى كل موقف عناصر ضاغطة إلى درجة أو أخرى. ولهذا، فإن حالة فشل إنتاج الفعل تفرض البحث فى كل الاتجاهات السابقة من أجل تفسير ذلك الفشل، وعدم الاقتصار على اتجاه يتصل بالفاعل وقدراته وحسب. إن كل فعل هو تفاعل بين الذات والأشياء والأدوات والظروف والقواعد، وهناك دوما عتبات دنيا وعليا، وليست الذات دائما مسيطرة على شتى عناصر الموقف المعين. إن كل فعل إنما هو «محاولة» من أجل الفعل فى جوهر الأمر، وقد تنجح هذه المحاولة أو لا تنجح. ويعلم من ألهموا حس الحكمة أن المهم فى السلوك هو الاتجاه والمحاولة، أما النجاح فلا يتوقف بالكلية على الذات. (وهذا هو المعنى الحقيقى للقول المأثور: «إنما الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى»).

التحدد والموجهات والحرية:

وينقلنا هذا نقلة طبيعية إلى الحديث عن مدى حرية الفعل الإنسانى. وقد سبق أن تعرضنا بشيء من التفصيل، فى كتاب «طبيعة الحرية»، للأسس النظرية العامة للتحدد والموجهات، ورأينا أن التحدد هو ضد الحرية، وما إن يصبح الاختيار ممكنا حتى تبدأ الحرية فى الظهور، وأن هناك تدرجا فى التحدد، حيث إنه أقوى فيما يخص العالم الطبيعي والجسم البشرى وأقل فيما يخص الذهن، الذى هو أعظم مجال اللا تحدد، أى مجال الحرية. ورأينا هناك كذلك أن الاختيار مبدأ مطلق، إذن هو حر بهذا الاعتبار، ولكن تأتى عليه «موجهات»، وهى

العوامل التى يمكن أن تؤثر على الذات وعلى الذهن وعلى الاختيار، ومنها موجهات إيجابية، وهى التى تؤثر على الذهن لكى يسير فى وجهة معينة تنتهى باختيار معين، ويدخل فيها ما هو دافع وباعث ومحرك ومرجح وشرط ضاغط وغير ذلك، كما أن هناك موجهات سلبية تعوق دون الاختيار المعين، وتتمثل فيما أسميناه بالحدود والقيود والعوائق، حيث الحدود هى النقاط العليا أو الدنيا التى تتوقف عندها الحرية، وهناك حدود أصلية تتصل بمحض الإمكان، وحدود تبعية تتصل بالسمات والخصائص، وحيث القيود هى المؤثرات السلبية التى تأتى على مضمون النشاط وليس على إمكانه ، وتؤدى إلى: «لا أقدر» ولكنها عقبات جوهرية فى النهاية، وهناك أخيرا العوائق ، وهى عقبات غير جوهرية تقف أمام النشاط، فهى موانع عارضة ومؤقتة. وقد كان اهتمامنا محصورا فى ذلك المقام على عمليات الذهن، وعلى عملية الاختيار تحديداً ، أما الآن فإننا ، مع الأفعال المنفذة موضوعيًا ، ننظر إلى الذهن وإلى أعضاء الجسم معا . ولذلك، فإنه ينبغى أن نضيف هنا أن هناك من الموجهات ما يأتى من خارج الذهن، من جسم الفاعل ومن العالم وقوانينه ومن الآخرين وضغوطهم، بل وكذلك من مسار الفعل ذاته من حيث هو تكوين ديناميكى قد يفرض على الفاعل، فى لحظة ما ، توجيه المسار وجهة دون أخرى.

إن حرية الفعل توضع، من حيث الأساس، فى نفس إطار حرية الذهن من جهة وحرية الجسم من جهة أخرى، فما هو ممكن للذهن وللجسم يكون ممكنًا للفعل، والتحدد الذى يخضع له الذهن والجسم يمتد تأثيره بالضرورة إلى الفعل. وفيما يخص الموجهات على الخصوص، بقسميها الإيجابى والسلبى، فإنه من نافلة القول أن الفعل يخضع لشتى أنواع الموجهات وأشكالها ، فليس هناك من فعل حر مطلقا ، كما أن الموجهات التى تؤثر على أعضاء الجسم المشاركة فى أداء الفعل تكون فى العادة أكثر تهديداً لحرية الذهن فى التوجيه من الموجهات

التى تكون على الذهن نفسه، لأن الجسم أقرب فى النهاية إلى العالم الطبيعى ويخضع بشكل قوى لحدوده وقيوده. وفى الحالات المتطرفة، كحالات الخطر الداهم مثلاً، يكون علينا أن نختار مساراً للفعل ربما كان هو الوحيد المتاح أمامنا، فنصل بذلك إلى ما يقرب من التحدد، حيث تهبط درجة الممكن إلى أدنى مستوياتها، ونكون هنا بإزاء حالة «المغلوب على أمره» و«المكره»، إن لم يكن حالة «المجبر». ويتوازى مع هذا تماما حالة «الفعل المستحيل»، أى الفعل الذى لا يمكن انجازه لقيام حدود قاهرة تحول دون ذلك. أما مع القيود والعوائق، فإننا نستطيع التعامل معها بقدر أعظم من الحرية. وبصفة عامة، فإنه من النادر جداً ألا تظهر قيود وعوائق، فضلا عن بعض الحدود، فى وجه مشروع القيام بفعل ما. كل فعل يتم فى موقف، وفى كل موقف عوامل وموجهات ضاغطة من نوع وشكل أو آخر. ويكفى أن نذكر أننا نخضع، فى كل لحظة من لحظات الحياة، لقوانين الطبيعة وقوانين الحياة، ولقوانين الذهن والجسم. ومع ذلك، فلا يزال صحيحا أن أمامنا هامشا عريضا من الحرية ينتج، فى نهاية التحليل، من قيام التعدد والتغير فى العالم، ومن الحرية النسبية التى للذهن فى الاختيار والمشيئة، ومن القدرة النسبية التى للذهن فى توجيه الجسم.

عبر الموجهات بأشكالها، وخاصة منها الحدود والقيود والعوائق، قد تنجح سفينة الفعل فى الوصول إلى بر الأمان، أى قد ينجح الفعل فى التحقق ويكتمل. وليس تشخيص الفعل فى الجملة السابقة، وكأنه «هو» الذى «ينجح» و«يتحقق» و«يكتمل»، بغير مبرر تماما، ويقوم المبرر فى إمكان اعتبار الفعل كيانا ديناميكيا له منطقه الخاص، ويصبح الفاعل، من هذا المنظور الجزئى، «حاملاً» للفعل بأكثر من كونه خالقاً له أو منشئاً. أو قل: إن الفعل كأنه الجنين يسعى إلى الخروج إلى الحياة باكتمال استقلال كيانه الجسمى. ومع الظهور الموضوعى للفعل كاملا ينتهى مساره، ويتحول الفعل إلى واقعة. ويستوى فى هذا الأفعال التى تقع على

الأشياء وعلى الأشخاص الآخرين وتلك التى تقع على جسم نفس الفاعل، ولهذا فإن اكتمال الفعل قد يكون خارجيا بالوصول إلى تحقيق المستهدف، وقد يكون داخليا بتحقيق الرضا أو الإشباع أو بغير ذلك. وفي مقابل هذا كله، فقد لا يكتمل الفعل لسبب أو لآخر، وقد يكتمل ولكن لا يتحقق الغرض منه . وبصفة عامة ، فإن اكتمال الفعل يقفل «دائرته» ، ويخفض من توتر ذهن الفاعل وتوتر جسمه على السواء.

ثانيا: تحليل من الخارج :

لقد نظرنا ، فى الصفحات السابقة، إلى الفعل من داخله، ولنحاول الآن أن ننظر إليه من خارجه.

سبق أن قلنا إنه يمكن إطلاق تسمية «الكيان» على الفعل، ولأنه تنظيم فإنه يكون كذلك «بناء»، ولكل بناء بنية بالضرورة. ولكن علينا ، قبل الكلام عن بنية الفعل، أن نشير، من جديد، إلى «موقف الفعل» وإلى عناصر ذلك الموقف، ومن أبرزها: الفاعل وما ينضوى تحته، والمستهدف، والمفعول فيه، والأداء وما يتصل به من أدوات وعمليات وتنفيذ وإنجاز، حيث يأخذ كل ذلك شكل مسار معين فيه تفاعلات مع العديد مع الأشياء، حتى نصل أخيراً إلى نتيجة الفعل، وما يتصل بها من مفعول وأثر ومنتج ووقائع، ثم لا ينبغى أن نهمل فى خلال هذا كله ما يظهر من طاقة تتطور وتتحدد وتزدهر وتخلق. إن الفعل ينطلق، من خلال الفاعل، فى أطر متداخلة من البواعث والأهداف، والرغبات والمخاوف، والافتراضات والاعتقادات، وتدخل فى الحساب شتى قدرات الذهن والجسم، وحيث هناك عين على العالم وأخرى على الآخرين، واعتبار للوقائع وللضرورات وللتوقعات ولغير المتوقع على السواء.

أخيرا ، فإن موقف الفعل موقف حيوى، لأن الفاعل كائن حى ذو سمات معينة، ففى الفعل بعدٌ حيوى ضرورى ، وإن لم يدرك دائما بقدر أهميته وتأثيره.

من الظاهر، إذن، أن موقف الفعل يحوى كل شىء على التقريب، أو شيئا من كل شىء على الأقل، وبالتالى فإنه هو نفسه «عالم صغير»، مهما صغر عدد المشاركين المؤثرين فيه ومهما كان ضيق مجاله الزمنى. لذا كان من الطبيعى أن تتعدد جوانب الفعل ، وأن يقابلها تعدد فى طرق النظر إليه. فيمكنك أن تنظر إلى الفعل من جهة فاعله ، أو من جهة مساره وطريقة أدائه ، أو من جهة العقبات التى تواجهه ، أو من جهة الآخرين الذين يتم بإزائهم من قريب أو بعيد، حتى ولو كانوا محض مشاهدين قد لا يهمهم الفعل فى شىء، أو من جهة العالم الذى يتم فيه بالضرورة وقوانينه وإلزاماته، ومن جهة زمانه على الخصوص، حيث الزمن مكنة وقيد معا ، ثم لك أن ننظر إلى الفعل من حيث اكتماله وبلوغه المقصود ومدى كشفه عن فاعله وعن الإنسان بعامة وعن العالم والوجود بأكمله، ثم إليه من حيث هو رسالة من نوع ما ، أو من حيث هو محض بناء تنظر إليه نظر الفاحص، بذهن بارد أو بغير ذلك.

ولنعد إلى بنية الفعل، أى إلى الفعل من حيث هو تكوين وكيان. قلنا فى أحد تعريفات الفعل إنه الهيئة المنظمة للعمل والسلوك والنشاط، ومن يقول بالتنظيم يقول بقدر أدنى من الوحدة. ولا شك أن البنية المقصودة التى للفعل (عناصر على ترتيب معين مع تنظيم ووحدة على درجة ما بما يسمح بعلاقات وتفاعلات يمكن ضبطها والتحكم فيها إلى درجة أو أخرى) هى بنية حركية، وأحد الأدلة على أن الفعل ذو بنية ما هو أنه يمكن إعادته، وسوف نرى عند ذلك نفس التتابع، على التقريب، لخطوات الأداء المختلفة. ولا شك أن مظهر البنية للفعل يبين فى حالة الأفعال الدقيقة المتقنة، كما هو الحال فى تتابع خطوات عملية جراحية نموذجية، ولكننا نعتقد أن كل فعل، مهما هان شأنه، له بنية ما ، وإن لم يكن سهلاً اكتشافها، وعلى الفور أو على السطح مباشرة. وإذا نظرنا فى أمثلة شديدة التنوع من قبيل: حركات صانع الفطائر وهو يلقى بالعجين رقيق السمك إلى

الهواء ليستقبله بين أصابعه ويديه ثم ليديره ليعود ليقذف به مرة ثانية إلى الهواء، وحركات اللاعب على جهاز المتوازيين أو غيره، وحركات الأم وهى تغير من ملابس الوليد، وحركات قائد الفريق الموسيقى، وحركات الشرطى المنظم للمرور، وغيرها، لوجدنا فيها شاهداً بعد شاهد على وجود بنية أساسية لكل فعل من تلك الأفعال، بل إننا لنقول إن بعض الأداءات التلقائية الحيوية لهى ذات بنية نموذجية هى الأخرى، ومنها ما نجده عند الرضيع البشرى والحيوانى على السواء وهو يتجه إلى ثدى الأم ويتخذ الوضع المناسب للرضاعة، وما نجده فى أنشطة الصيد بأنواعها إن عند النسور أو عند الأسود أو عند النباتات القابضة على الحشرات بعد جذبها إليها والمتغذية عليها، على السواء. ولِمَ نذهب بعيداً: أفليس لكتابتى هذه الآن ذاتها بقلم على الورق نوع من البنية؟ وأليس لمضغ الطعام نفسه من بنية؟ وهكذا، وسواء أنظرنا إلى الأفعال بالمعنى الاصطلاحى الدقيق ، أو إلى أنشطة حيوية بارزة قد لا تدخل على التحديد فى نطاق «الفعل»، فإننا سنجد نوعا من البنية الحركية الأساسية أو النموذجية التى يمكن إثبات قيامها فى كل فعل من نوع معين، مع اختلافات تمليها ظروف كل حالة على حدة، مما يدخل تحت مسمى «الفروق الفردية».

وربما يُظهر البحث التفصيلى فى اتجاه «نماذج الأفعال» أن هناك عدداً قليلاً نسبيًا من النماذج الكبرى للأفعال التى يمكن وضعها فى طبقات بحسب درجة التعميم (فتنظيف المرء لعينه بكفه مثلاً له نموذج، ولكنه فعل معين يمكن أن يوضع تحت إمرة نموذج أعم هو تنظيف المرء لجسمه، ولقاء مع الآخر بالمصافحة يمكن أن يوضع تحت إمرة نموذج أعم هو الالتقاء الودى مع الآخر، وهكذا). ويلاحظ أن تنوع نماذج الأفعال يتجه إلى الزيادة مع خط الانتقال من الطفولة إلى النضوج، ثم يعود إلى الانكماش مع خط الانتقال من الكهولة إلى الشيخوخة المتقدمة. ويمكن النظر إلى التنوع فى نماذج الأفعال الرئيسية بنظرة ثقافية، حيث يختلف الأمر من حضارة إلى أخرى، ومن ميدان (الديانة مثلا) إلى آخر

(أفعال الحرب مثلا). ولا شك أيضا أن منظور «هيئات الأفعال» يعد بمكتشفات طريفة. ومهما يكن الأمر، فإن فكرة «نموذج الفعل»، وهى من توابع القول بوجود «بنية» أساسية لكل نوع من الأفعال، يؤيدها إمكان التنبوء بالفعل الذى سيقوم به شخص معين فى موقف معين، وأيا ما كانت الحركات المتفردة جداً التى سيتم بها أداء الفعل موضوع التنبوء، فإنه سينفذ على أساس من النموذج العام الشكلى المتوقع فى مثل ظروفه.

هذه البنية التى للفعل يؤثر عليها العديد من العوامل، ما دمنا قد قلنا إن الفعل عالم صغير وإن فيه شيئا من كل شىء على التقريب. ومن المهم أن ننتبه إلى أن الفعل، من حيث هو حركات تتم فى العالم وبالجسم، تؤثر عليه سائر الاعتبارات التى تؤثر على الأحداث الطبيعية، ونشير هنا على الخصوص إلى أن مقدمات الفعل وبداياته ذات وزن حاسم فى تشكيل خواتيمه، وهو ما يمكن التعبير عنه «حيويا» بأن بذور الفعل وجذوره تؤثر على ثماره، كما أن موقف الفعل يحتوى على ما يمكن أن نصنفه إلى «ثوابت» و«متغيرات»، ويتسم الأداء بأنه محاولة دائمة لإقامة توازن مناسب بين شتى عناصر الموقف المادية والمعنوية (ومن هذه الأخيرة ما يتصل بالحرمان والإشباع)، ويعنى هذا كله أن كل فعل يتم فى «سياق» معين، والسياق منه المحسوس وغير المحسوس. وفى المقابل، فإنه لا يوجد فعل يقف وحيداً أو معزولاً عن مئات الأشياء والأمور التى تنتج عن عناصر الموقف وعلاقاتها وتفاعلاتها، كما أنه ينبغى دائما، شأن كل ما هو إنسانى، أن نضع فى اعتبارنا إمكان تدخل قوى المصادفة، أي ما هو عرضى وغير متوقع.

الفعل والزمان:

لا ينبغى أن نمل من تذكر أن الفعل بنية حركية، إذن هو بنية زمانية، تدور فى الزمان وتتم فيه. إن الفعل يفترض الزمان بالضرورة، ولا يوجد فعل إنسانى يحدث دفعة واحدة، حيث تكون له لزوما بداية ونهاية، وإيقاع ومد وجزر، وسرعة

وامتداد، وإلزام بالانتباه إلى التراتب والتعاقب والوقت المناسب وغير المناسب، وحيث يفرض اعتبار «ليس قبل» و«ليس بعد»، أو قل التبكير والتأخير، نفسه في كثير من لحظات التنفيذ. وما دام الفعل كيانًا زمنيًا، فهو يتطلب المكان بالضرورة هو الآخر، فيتبع سؤال: «أين» سؤال «متى» على الفور، ولكن على حين أن الأداء يمكن أن يتحرر من المكان على درجة بارزة نسبيا، وبحسب طبيعة الأفعال، فإنه يخضع لعامل الزمان إلى درجة عالية جدًا ، ولا يستطيع أن يتحكم في الوقت إلا بالخضوع له. ونرتفع هنا إلى مستوى للنظر شمولي لنجد أن البعد الزماني الجوهري للفعل إنما هو بعد المستقبل في المحل الأول والأكبر. ونستطيع أن نقول إن الفرق الحقيقي بين الإنسان والحيوان، من حيث نشاط كل منهما، يقوم في أن الحيوان، على ما يبدو، يعيش في الحاضر المطلق إلى أعلى درجة، مع لوامع من ذاكرة حسية جزئية متفرقة بشأن أمور فردية، وانعدام، على ما نظن، لإدراك تصوري «للمستقبل» يسمح بالتخطيط والتحسب والتوقع (ونصرف النظر الآن عن شواهد تخزين الطعام وما شابهها عند بعض الحيوانات)، هذا بينما أن الإنسان كائن حي فاعل قاصد مخطط متنبئ، والقصد والتخطيط لا يقومان إلا في إطار إدراك المستقبل. ولو افترضنا إنسانًا حيًا، ولكنه مصاب بمرض عصبي يمنعه من إدراك الزمان، والمستقبل فيه بخاصة ، إذن لوجب نزع مسئوليته عما يصدر عنه من حركات وما ينتج عنها من أحداث، لأنه لا يمكن، في هذه الحالة، أن يصدر عنه «فعل» بالمعنى الدقيق، ولا يمكن أن يعد «فاعلاً» على الحقيقة.

وما دام الفعل بنية زمانية، فإن هذا الوصف يسمح بظهور «المرونة» في التنفيذ، من حيث بعض التقديم والتأخير المناسبين، واستخدام أداة بدل أخرى. وبعض الأفعال تتطلب «انتظاراً» قد يطول أو يقصر، لسبب أو لآخر، ومن يقول الانتظار يقول «الصبر».

وإذا كان هناك من أمر يفرض نفسه على الناظر إلى الفعل من حيث بنية، وما يتبع هذا من أمور، فهو أن كل فعل يمكن أن يشكل تجربة كلية وعالمًا صغيرًا، وذلك مهما يكن صغر شأنه أو كبر حجمه. إن تعليمك لطفلك الصغير أن يأكل باستخدام الملعقة أو أن يمشط شعره بنفسه أمام المرآة فعلان صغيران، وترويض المصريين لمجرى النيل على مدى آلاف السنين وبناء الهرم على مدى السنين العديدة فعلان كبيران، ولكن كلا منها جميعا يشكل بذاته عالما صغيرا وكلا وتجربة متصلة ذات امتداد ما وبداية ومسار ونهاية.

ثم تأتى نتيجة الفعل. إننا لا ينبغى أن ننسى أن كل ملاحظ للفعل إنما يعتبره وكأنه قنطرة متحركة نحو إيجاد نتيجة معينة، فكأن النتيجة أهم من الفعل عند الملاحظ، وربما كان الحال كذلك فى كثير من الحالات عند الفاعل نفسه، ونحن من جهتنا قد جعلنا، فى الفصل السابق، بؤرة النتيجة البؤرة الثالثة الضرورية فى مجال الفعل إلى جوار بؤرتى الفاعل والفعل، وقلنا إنه لا فعل على الحقيقة من غير أثر أو نتيجة.

واصطلاح «النتيجة» أقوى من «الأثر»، لأنه يدل على الأثر الإنسانى الذى قُصد إليه، فى العادة، والذى ينتج، على كل حال، عن حركات واجراءات منظمة مرتبة، فإذا كانت كل نتيجة أثرًا، إلا أنه ليس من الصحيح، اصطلاحًا، أن كل أثر «نتيجة». والنتيجة هى «المفعول»، وهى «المعلول» الناتج عن أداء الفاعل، فلا نتيجة بغير علة، وفعل العلة ينتهى إلى إنتاج النتيجة. والنتيجة اسم عام، فإذا تعينت فى شىء معين له بعض الدوام الزمنى، فإنها يمكن أن تتسمى باسم «المنتج». (ويمكن للاصطلاح التفصيلى أن يحدد المعانى التى يمكن اسنادها إلى «الحاصل» و«المحصول» و«المحصلة» وغيرها من الكلمات القريبة من معنى الإنتاج). ويمكن للمنتجات أن تظهر على أسماء كثيرة، فهناك «المؤلفات» و«المنشئات» و«الأعمال» (كما فى قولنا: «أعمال الشاعر الفلانى»).

ومع ظهور النتيجة يتحول الفعل إلى «واقعة»، بسبب دخوله إلى عالم الماضى المكتمل، فلا يمكن إلغاؤه بحال، من حيث هو فعل اكتمل، وإن أمكن إلغاء بعض منتجاته أو كلها.

والفعل الذى لا يصل إلى إنتاج نتيجته هو الفعل غير المكتمل أو الفعل الناقص، وهو قد يأخذ شكل الفعل الذى لم يصل إلى غاية إجراءات تنفيذه، فلم ينتج نتيجته لهذا السبب، كما قد يأخذ شكل الفعل الذى اكتملت سائر إجراءاته ولكنه لم يحقق المستهدف منه، ومثال هذه الحالة الأخيرة هو حال من يقصد إلى إطلاق النار من مسدس على خصم له ويمسك بالمسدس ويصوبه على الخصم ويضغط على الزناد، ولكن لا تنطلق الرصاصة لسبب أو لآخر (إما لانحشارها ميكانيكيا، أو لعدم وجودها أصلا فى داخل المسدس، ونرى أن خروج الرصاصة هو جزء من نتيجة الفعل، هو وإصابتها للخصم وإحداث تلك الإصابة لآثار معينة فى جسمه، وليس جزءا من الفعل نفسه الذى يكتمل بالضغط على الزناد). ويمكن للبحث التفصيلى أن يستقصى «أسباب عدم نجاح بعض الأفعال» على وجه التعميم.

ونتيجة الفعل قد تكون مادية أو معنوية. والنتيجة المعنوية داخلية دوما، أى تتم فى داخل الذهن، ويستوى هنا ذهن الفاعل أو ذهن المفعول فيه (أنظف ملابسى فأشعر بالسرور، وأعطى قطعة من الحلوى لطفل فيبتهج)، بينما النتيجة المادية قد تكون خارجية أو داخلية، ولكن المقصود هنا هو داخل جسم الفاعل أو المفعول فيه، ومعيار «المادية» هنا هو إمكان التحقق بالحس من كيان النتيجة. ومعظم الأفعال تنتج نتائج مادية وأخرى معنوية معًا.

ومن المفهوم أن نتائج الأفعال تختلف من حيث الحجم والقيمة، أى من حيث الكم والكيف. فبناء السد العالى فعل ضخم ولا يقارن معه فعل تشذيبى لأعواد زهور حديقتى فى يوم العطلة، وهو فعل هو الآخر وإن كان محدود الحجم، ومن

المتفق عليه أن أدائى لامتحان هام أداء يؤدى إلى النجاح المتفوق هو أعظم قدرًا من فعل عزفى على آلة موسيقية عزفًا ناجحًا يوم سماعى بخبر ذلك النجاح. وبصفة عامة، فإن الفعل «الأعظم» ليس هو الذى ينتج نتائج أعظم من حيث الحجم والقيمة وحسب، بل هو كذلك الفعل الذى يحتوى على صفات «الخلق» و«الإبداع» إلى درجة أعلى من غيره. ولا تزيد قيمة الأفعال بحجم النتائج وبقيمتها فقط، بل وكذلك بعظم العوائق وازدياد درجة صعوبة الظروف التى يتم فيها الفعل المعين. ولكن الأساس هو أن المصدر الأول لأهمية الفعل هو مقدار نتائجه وقيمتها وامتدادها ومداها بقاءً زمنيًا وتأثيرًا بشريًا، وعلى هذا تقوم مئات الأمثلة في ميادين الفن والفكر والدين والاجتماع والسياسة والحرب وغيرها.

ومن نتيجة الفعل نعود إلى الفعل ذاته مرة أخرى، ناظرين إليه دائما من خارجه، لكى نجد أنه لا يوجد فعل إلا وهو يخضع للوصف من جهة وللتقدير من جهة أخرى.

وأما من حيث الوصف، فإننا لن نعود إلى ما رأيناه من البداية من خصائص جوهرية للفعل، من حيث هو مجموعة من الحركات مقصودة ومنظمة وتتم فى الزمان وتستهدف تحقيق نتيجة ما، وحيث لابد، فى هذا الإطار، من وجود فاعل ومفعول فيه وأدوات، فضلاً عن مسار للفعل وأداءات معينة تعمل على تنفيذه. إنما ما نقصد إليه هنا هو عدد مما يمكن أن يسمى بسمات الفعل المتنوعة. ولعل أول ما ينبغى أن يشار إليه فى هذا الصدد، حيث إنه من البديهى أن كل شىء يتطابق مع نفسه، هو «ذاتية الفعل» أو «هويته»، أى أن كل فعل هو هو، ويبقى هو ما كان عليه بعد نهايته، فلا يمكن إلغاؤه إذا نظر إليه فى ذاته، وإن أمكن غيابه فى النسيان، وهو أمر آخر. وذاتية الفعل غير تفرده: فالتفرد يعنى أن الفعل هو «غير» بالقياس إلى غيره، أما الذاتية فهى تظهر بالنظر إلى الفعل ذاته ومن حيث كيانه الداخلى والذاتى. وليس هناك من ينكر تشابه الأفعال، وهو ما يعنى

اشتراك عدد غفير من الأداءات فى اتباع نموذج معين من حيث الأساسيات، أى الاشتراك فى بنية فعلية أساسية، وهو ما يسمح بظهور ظاهرة الفعل النمطى، حيث نفس الموقف ونفس المستهدفات ونفس التصرفات الأساسية. ومع ذلك، فإن التكرار والتقليد، أى تكرار نفس الفاعل لنفس الفعل الذى قام به أو تقليد فاعل ما لفعل فاعل آخر، اصطلاحان ينبغى أن يؤخذا بشىء من التحوط، حيث لا فعل يشبه فعلا آخر تمام الشبه ومن سائر الجوانب حتى ولو قام بهما نفس الفاعل، وهو ما يعنى أن الأساس هو التفرد الفردى العينى، بينما التشابه والتكرار والتقليد والنمطية تصورات تابعة وتقريبية.

وما دمنا بصدد الحديث عن البنية والنموذجية والنمطية، فهل يمكن القول إن هناك «أفعالا شكلية» تمامًا، أو «خالصة»، أى محض أفعال بدون أى مضمون خاص؟ يبدو أن هذه الفكرة محض رؤية تصورية ولا يمكن أن تقابل شيئا فى الواقع، اللهم إلا إذا قربنا منها أفعال «التمثيل» على نحو ما يستخدم هذا الاسم فى أيامنا هذه، أو «التشخيص»، أى أن يقوم «ممثل» مقلد «بدور» شخصية فى مسرحية أو ما شابه، والشاهد أن تصرفاته لا يمكن أن تحسب عليه بشخصه، وإنما هى تلقى على «الشخصية» المتخيلة التى يقوم هو بتشخيصها لمدة قصيرة خلال الأداء المسرحى أو غيره. أما سبب رفض وجود أفعال شكلية بغير مضمون، فهو أن كل فعل، من حيث هو حركات هادفة، لابد أن يكون متعينا بالضرورة، فتنتفى عنه صفة التجريد والشكلية، كما أنه لابد أن يكون ذا معنى، حيث أن شرط الفعل بالتعريف هو أن يكون تنفيذا لقصد ومشيئة وهما حاملان للمعنى، وبالتالى لمضمون محدد، بالضرورة. وإذا أردنا الرجوع إلى الحالة التقريبية المشار إليها منذ سطور، فإنها فى حقيقتها لا تعد استثناء على هذه القاعدة، لأن الفعل الذى يقوم به «الممثل»، فى الواقع ، على الدقة، إنما هو فعل «التمثيل»، وعلى دقة أدائه وأمانته سوف يحاسب الممثل عند الجمهور والنقاد

ومنتجي العرض، أما الفعل الأصلي الذى ينسب على سبيل الخيال إلى الشخصية، التي يؤدى الممثل دورها، فإنما هو من قبيل «المادة» أو حتى «الأداة»، أو فلنقل «المفعول فيه»، الذى يستخدمه الممثل في أداء فعله المخصوص والمتعين دوما وذى المضمون المحدد، ألا وهو فعل تمثيل الشخصية المسرحية أو غيرها. وما دام للفعل مضمون ومعنى، فإنه يصبح، بمحض هذا، على اتصال بعالم الرمز على مستوى أو آخر.

وحيث إن للفعل ذاتية، فإن له كيانا، وبالتالى تكون له «قوة» معينة . وقد سبق أن أشرنا إلى أن لكل فعل «طاقة» خاصة، من حيث ذاته، كما أنه يولِّد فى الأشياء أو فى الآخرين أو حتى عند الفاعل نفسه، وربما كذلك فى ذاته هو كفعل، طاقة جديدة مقابلة، وتفاوت قوة الأفعال وطاقاتها يشارك فى تنظيم مشهد «درجات الأفعال». ويمكن أن نقول إن أعظم الأفعال ما ولد أعظم الطاقات. وما دمنا بسبيل الإشارة إلى درجات الأفعال، فلنذكر سريعا أن من الأفعال ما يتسم بالمبادرة وما يتسم بالاستجابة، وأن هناك ما هو أدق تنفيذا وما هو أقل، وما هو أكمل وما هو أنقص، ولكن أيا ما كانت صفة الدرجة التى للفعل، فإن سائر الأفعال تتسم بسمة «العرضية»، أى أنها كان يمكن ألا تقوم من البداية، وحتى تلك الأفعال التى قد نسميها «ضرورية»، من قبيل الدفاع عن الحياة والتغذية من أجل البقاء وما شابه، ما هى كذلك إلا فى إطار الإبقاء على ذات الموقف قائما، ولكن أى موقف كان هو أيضا عرضى، وكان يمكن ألا يكون، فتلك «الضرورة» ما هى إلا ضرورة نسبية وحسب. وحيث إن أى فعل كان أمر عرضى، فإننا نلاحظ فى العادة أن مسار الفعل ونتيجته، حينما ننظر إليهما موضوعيا بعد اكتمالهما، نادرا ما يتطابقان تماماً مع ما كان مخططا لهما فى مشيئة الفاعل من قبل: إن المرونة والنقص سمتان حميمتان لكل فعل، ولا يكاد يوجد فعل تتم فيه السيطرة التامة على سائر خطواته وعلى المفعول فيه وعلى تفاعلات عملياته فيما بينها ومع غيرها.

سمة هامة أخرى للفعل: أنه لا يوجد فعل يقف بمفرده وبذاته مطلقا، إنما يقوم أى فعل كان فى إطار نسيج ممتد من العلاقات مع كافة أطراف الموقف، وحتى نصل إلى بداية نشوء العالم (نظريًا).

ومن جهة مقابلة، فإن الفعل نفسه، وخاصة تلك الأفعال الكبرى ذات الامتداد الزمنى البارز، يكوّن شبكة من العناصر والعلاقات، بحيث يحيل دومًا كل جانب فيه إلى الجوانب الأخرى لتتساند وتتشابك وتتأثر. وينتج عن علاقات الفعل مع عناصر الوجود الأخرى أننا يمكن أن نلاحظ فى الأفعال، أو فى بعضها المميز على الأقل، تشابهات وتقابلات مع ظواهر طبيعية صرفة، ونفكر هنا على التحديد فى ظاهرة «التوابع» التى للزلازل، حيث هناك أيضا توابع لبعض الأفعال، وقد تعقبها بعد مرور فترة زمنية ذات بال.

وأما من حيث التقدير، فإنه من وقائع الخبرة الإنسانية أن الذهن الإنسانى لا يكتفى بالملاحظة والتقرير والوصف فى شأن المدركات التى يمتلأ بها عالمه، وإنما يتعدى ذلك إلى وضع كل مدرك على «سلم» يترأسه معيار ما، ويحكم على أساس هذا على ذلك المدرك، هذا الحكم هو «التقدير»، وبه يوضع الأمر على درجة «أعلى» أو «أدنى» من غيره. ومن الطبيعى أن تتعدد معايير الحكم والتقدير تعددًا عظيمًا، بسبب تعدد جوانب الحياة الإنسانية وقوى الذهن وقدراته . ويبرز على الخصوص معايير من قبيل: المبادرة والاستجابة، درجة القوة، درجة الطاقة، مدى الخلق، مدى التنظيم، دقة الأداء، تسلسل عمليات الأداء على نحو متناسب، مدى العوائق، مدى الدفع، مدى التأثير، درجة الجمال إن فى الأداء أو فى النتيجة، وغيرها. وتتسع دائرة المصطلح التقديرى لتشمل «العظيم» و«المناسب» وأضدادها وغيرها. (ونلاحظ أننا نضع جانبا، هنا، جانب التقدير الأخلاقى، الذى لابد أن يظهر فى مستوى ما، ولكن المنظور الذى يعنينا الآن هو الفعل من حيث ذاته).

علاقات الفعل:

أما من حيث منظور العلاقات، فلا الفاعل يعيش وحيدا، ولا الفعل يقوم متفردا، ولا العالم أحادى التكوين على أى وجه كان. وربما كان المدخل الأساسى لعلاقات الفعل هو أن الفعل فى جوهره اتصال بالعالم وبالآخرين، بل وبأنفسنا، فما أكثر ما تغير منا أفعالنا وما أكثر ما تكشفه لنا أفعالنا عن أنفسنا.

ولقد سبق أن أكدنا على أن لكل فعل، وبالضرورة، شبكة من العلاقات ذات امتداد محدود أو عظيم المدى، وربما كان أهم خط فى تلك الشبكة خط العلاقة بين الفعل ونتائجه، ومنها المباشر وغير المباشر، وعلى شكل متعين وعلى شكل معنوى. وفى العادة فإن معظم الأفعال تستدعى أفعالا أخرى، إن من الآخرين أو عند نفس الفاعل، وإن للرد عليها أو لاستكمالها على وجه أو آخر. من جهة أخرى، فإن كل فعل يربط إلى «مشكلة» على مستوى ما، ومن هذا المنظور فإن الفعل يربط إلى نشاط الحياة ككل، حياتى وحياة الآخرين وكل حياة فى العالم.

وحين يوضع الفعل فى رباط وثيق مع عدد من الأفعال الأخرى، فإنه تظهر أمامنا ظاهرة «السلسلة»، ويمكّن أن تتجمع السلاسل فى سلسلة كبرى، وهكذا.

ورب فعل كبير يثير تنظيما هائلا من مجموعات سلاسل الأفعال، ويمتد على مدى أزمان طويلة نسبيا، من مثل توحيد القطرين على يد مينا وثورة إخناتون الدينية والسياسية والرسالة المحمدية والثورات الكبرى، وكذلك فعل الزواج من شريك ما بما قد يولد التعاسة أو السعادة طوال عشرات السنين، ويمس عشرات الناس، وتتصل به من بعده آلاف الأفعال. ونلاحظ هنا، على التحديد، أن فى بعض الأفعال «بذورا» لأفعال أخرى، إن عند نفس الفاعل أو عند فاعلين آخرين ممن تطالهم بعض آثار الفعل. وقد تبقى هذه البذور كامنة لفترة تطول أو تقصر. ويظهر من هذا، مرة أخرى، أن الفعل، بعد تمامه وإنتاجه لنتائجه، يصبح واقعة موضوعية لا يمكن إلغاؤها، وبالتالى فإنه يشكل بهذا ضغطا قد يستمر للحظات

أو لسنين طويلة، وتصل بعض الأفعال إلى حد تشكيل «قيد» قوى إن على الفاعل أو المفعول فيه أو الآخرين أو العالم (لاحظ مثلا تأثير بعض الأفعال الكبرى للحضارة الغربية على مجمل الأرض ومجمل النوع البشرى، من مثل الاستخدام المدمر لأشكال من الطاقة وتجارب المعامل البيولوجية والكيميائية التى تطلق شياطين من مراقدها، من قبيل فيروس مرض نقص المناعة المكتسب، وغير ذلك).

ولنعد إلى الفاعل وعلاقات الفعل معه. إن كل فعل يرتبط بكل ماضى فاعله على وجه مباشر أو غير مباشر، قوى أو ضعيف، ملحوظ أو غير ملحوظ، فهو إذن يرتبط بسائر أفعاله الماضية بكل تكوينه وتاريخه. والفعل ذاته، من قبل البدء فى المضى فى تنفيذه، له تاريخ عند الفاعل، وقد يظل لفترة طويلة على مستوى البديل أو النية أو المشروع وحسب. وما أن يتم الفعل حتى يصبح قيدا على فاعله، وهو ما يظهر فى فكرة المسئولية، أو قل على الأدق إن الفعل ونتائجه معا يشكلان قيودا على الفاعل. ولقيام المسئولية لابد من تمام سائر شروط «الفعل». من جهة أخرى، فإنه يظهر أن كثرة الأفعال تولد مزيدا من القيود، والعكس بالعكس.

وإذا انتقلنا من الفاعل إلى الآخرين، رأينا أن الفعل يؤدى بالضرورة إلى التفاعل مع البشر الآخرين، فضلا عن أن الفعل تفاعل مع العالم دائما (وجسمى جزء من العالم). ومن الناحية التفاعلية، فإن لكل فعل تأثيراً ما على درجة تماسك البيئة المحيطة بأشكالها المختلفة. ولا يكون الفعل قيدا على صاحبه وحسب، بل هو أيضا قيد، من درجة ما، على الآخرين، حتى هؤلاء منهم الذين لا يتصلون بالفعل إلا من حيث كونهم «ينظرون» إليه وحسب، ثم يمرون ويتركونه ونتائجه شأن عابرى السبيل. ونلحظ هنا ميدانا طريفا جديرا بالتعمق فيه، وهو الفعل فى نظر الآخرين وبما يتولد عن ذلك من اهتمام وتقييم ورد وغير هذا، وذلك فى مقابل منظور الفعل من وجهة نظر فاعله هو نفسه. والآخرون يمكن أن ينقسموا،

بإزاء كل فعل، إلى مشاهد أو مخاطب، وتظهر هكذا سمة عجيبة للفعل الإنساني: وهي أن أى بشر لا يمكن أن يكون محايدا كأنه جماد أمام فعل ما، وأدنى ما يمكن هو أن يمر عليه كملاحظ له وحسب. ويشير هذا إلى أن كل فعل يثير عند الآخرين المدركين له «عوالم معنوية» محدودة النطاق أو متسعته. إن أى فعل يفعله آخر وأدركه أنا يجرني على نحو أو آخر إلى التفكير فيه كما لو كان يمكن، أو لا يمكن، أن يكون فعلي أنا أو فعلا يمسني على درجة ما. وهذا هو، من جهة، أساس لقبول القول بأن كل ما يفعله إنسان يمكن أن يهم أى إنسان آخر، كما أنه أساس كذلك، من جهة أخرى، لإمكانية الحكم على فعل فاعل آخر وإصدار تقدير له. ويثير هذا كله سؤالا يستحق الفحص المتعمق: كيف يمكن لفرد ما أن يفهم ما يفعله فرد آخر؟

خاتمة

مغـزى الفعل

لقد رأينا للتو أن كل فعل يقوم بالضرورة فى إطار شبكة من العلاقات على مستوى ما، وأن الفعل يؤدى بالضرورة إلى التفاعل، وهو شكل أعلى من أشكال الاتصال. وفى هذا الإطار فإننى أضع فعلى فى مواجهة الآخرين، كما أضعه فى مواجهة أفعالهم، وهنا يأخذ الاتصال شكل الرد. وقد سبق أن أشرنا إلى شكلين رئيسيين للفعل: هناك الفعل كاستجابة والفعل كمبادرة، والفعل الدفاعى من النوع الأول ، والفعل الهجومى من النوع الثانى. وبصفة عامة، فإن من أولى وظائف الفعل جعل العالم والآخرين، فضلا عن جسمى، أكثر توافقا مع رغباتى، وهو وجه واحد من أوجه وظيفة أعم وأشمل، وهى وظيفة التكيف مع البيئة المحيطة ماديا وبشريا. ولا شك أن هدف التكيف ، ووسيلته معا من وجه آخر، هو التكامل، ولكن كل اتصال وتكيف قد يجلب معه التفاوت والاختلاف والتضاد والتصارع. ومن الملاحظ أن المستهدفات من الفعل لا تتحقق كلها فى العادة فى نتائج الفعل، بل وقد يؤدى تنفيذ الفعل إلى نتائج غير مستهدفة (بسبب عوامل فى الموقف لم تؤخذ فى الاعتبار أو سوء التنفيذ أداء أو توقيتا أو غير ذلك). وفى هذه الحالة الأخيرة «ينقلب السحر على الساحر»، ويصبح الفعل وكأنه كان يعمل لحسابه الخاص، وهكذا يظهر، مرة جديدة، إمكان بروز جانب الاستقلال للفعل مع حيث هو كيان وبنية موضوعية.

وأول ما يلاحظ فى صدد مغزى الفعل للنوع الإنسانى ككل هو أنه يبدو وكأن الإنسان يولد ليفعل، فالفعل ملازم ضرورى للحياة الإنسانية، حتى لنقول إن من لا يفعل ليس إنسانًا ، وإن من يفعل أكثر وأعظم يحتل درجة أعلى وأعلى. ونشاهد

ملامح من الفعل الإنسانى عند القردة العليا، حيث سجلت مناظر لرئيس جماعة من الشمبانزى وهو يقوم بدور منظم المرور حتى يعبر صغار المجموعة شارعا رصفه البشر وتمر عليه عرباتهم فى داخل غابة من الغابات، كما يمكن أن ننزل إلى مظاهر حفظ الطعام عند حيوانات أدنى وإلى بناء الأعشاش وتوزيع الأدوار فى الصيد المشترك للفريسة حتى نصل إلى محض الاختفاء من أجل تجنب الاعتداء، ومن هذا كله نستنتج أن الاتجاه نحو النشاط الهدفى المنظم موجود فى محض ظاهرة الحياة ومنذ أول مظاهرها، ليصل هذا الاتجاه إلى قمته فى الكائنات الحية على الأرض عند الإنسان، ذلك الإنسان الذى يرى فى الألوهية الفاعل الأعظم والأقوى والأكمل. ولكن الفعل لا يدل وحسب على اتجاه حيوى جوهرى، ولا على قدرة الإنسان على الخلق والمبادرة، بل ويدل كذلك على الضعف الجوهرى للتكوين الإنسانى، إن بإزاء بعض أعضاء المملكة الحيوانية أو بإزاء العالم وقوانين الوجود. بعبارة أخرى، فإن إحدى الإجابات الممكنة، والقوية، عن سؤال: لماذا نفعل؟ هو أننا نفعل لأننا ضعفاء وناقصون ومحتاجون ، ونحن نفعل لكى نخلق عوالم صغيرة ، أو كبيرة نسبيًا ، تحيط بنا ونعيش فى داخلها فى إطار العالم الموضوعى الكبير أو العالم الاجتماعى ، أى أن ضعفنا يدفعنا إلى استغلال مصادر القوة التى يوفرها لنا الذهن الإنسانى لخلق عوالم صغيرة نحتمى بها ، من الآخرين ومن الحيوان ومن ظواهر العالم المادية . إن الإنسان حيوان فاعل ، وكل جماعة تستجيب لهذه الخاصية استجابة إيجابية تعلو على غيرها من حيث المنافع والآثار ، وعلى هذا الضوء بالذات يظهر قدر مصر العظيم، حيث يبدو المصرى القديم محبًا للفعل المنظم النافع المخطط له حبًا فائقًا، وذلك إذا ما قورن بجماعات بشرية كانت مجاورة له ، ولا تزال تهتم إلى اليوم وفى المحل الأكبر بتوفير الإشباع العاجل لمتطلبات الحياة البشرية الملحة وحسب . ويكفى للتدليل السريع المباشر المفحم لجوهرية الفعل فى الحياة الإنسان أن نتساءل وحسب : ماذا لو تصورنا الإنسان من غير فعل ؟

وأما دلالة الفعل على الفاعل المعين ، أى الذات صاحبة الاسم المعين والتاريخ المتفرد ، فقد سبق أن أشرنا إلى بعض جوانبه خلال كثير من الصفحات السابقة. إن الفعل يخبر عن فاعله لزامًا، وفي كل فعل بصمة صاحبه ، والأفعال علامة على الذات . ومن وجهة نظر الذات نفسها، فإن الفعل هو الوجه الموضوعى لجهد الذات من أجل بناء نفسها بناءًا مقصودًا ، فبالفعل تبنى الذات نفسها . ومن المنطقى أن يكون الفعل موافقًا للمصالح المؤكدة التى للذات ، وتحديدًا فلا بد أن ننتظر أن ينتفع الفاعل بأفعاله ، هذا هو خط الصواب والصحة ، وأما حين يفعل الشخص ما يضره وما لا يتوافق مع مصالحه الحقيقية ، فإننا ننتقل فى هذه الحالة إلى ما هو مرضى من أشكال الفعل . ومن وقائع الحال أن الإنسان كائن قادر على إحداث أعظم النفع وأضر الشرور ، وذلك على السواء للآخرين ولنفسه كذلك . وتتنوع الأفعال من حيث طبيعة « الأدوار » المتعددة التى يؤديها كل فاعل ، حيث إن لكل ذات عددًا من الأدوار المختلفة ، وهى من حيث كل دور تقوم به تؤدى أفعالاً من نوع معين ، ومن هذه الأدوار ما يواجه الضرورات ومنها ما يكون لمحض إنتاج البهجة . أخيرًا ، ومن وجهة نظر الملاحظ الخارجى، فإن الفعل يكشف عن مقاصد الذات الفاعلة ، ويكشف من خلال ذلك عن تكوينها وخلقها ، فنعود لنقول : إن الفعل يخبر عن فاعله ، لأنه يتجمع فى كل فعل ، نظريًا على الأقل ، كل جوانب الذات التى تقوم به . ولا حاجة بنا إلى أن نقول إن الآخرين لا يستطيعون أن يعرفوك إلا من خلال أفعالك ، ويعادل هذا تمامًا أن نقول : إن الذات لا تظهر إلا من خلال أفعالها . ومحصلة هذا كله أن الفعل وحده هو دليلنا إلى معرفة موقف الذات من الآخرين (ومن العالم) ، خاصة بعد ما رأينا أن الفعل هو أداة اتصال ، والأفعال فى معظمها هى رسائل مستمرة توجه إلى الآخرين ، بل إن الفعل فى النهاية هو أداة السيطرة الكبرى على الآخرين وعلى العالم ، بل ولسيطرة الذات على نفسها . ولكن الفعل ليس دليلاً موضوعيًا

خالصًا نعرف به مواقف الفاعلين منا ، لأن المعتاد أننا لا نستطيع أن ندرك ، ولا أن نفسر ، أفعال الآخرين إلا بناء على تجربتنا نحن، فكأن فى كل إدراك لفعل الآخر إسقاطًا على درجة ما مما عندنا عليه . ولا ننهى هذا الجزء المخصص لمغزى الفعل على العلاقة مع الآخرين ، إلا بعد الإشارة إلى أن التربية والعلاج الحقيقيين لا يتمان ولا يثمران حقًا إلا بالأفعال ، ويقابل هذا تمامًا أن أفعال أصحاب الرسالات الدينية لا تقل أهمية عن أقوالهم ، بل قد تزيد كما هو الحال فى الديانة البوذية على سبيل المثال .

وأما عن دلالة الفعل على علاقة الذات بالعالم ، فقد أشرنا مرارًا إلى أن الأفعال هى وسائل الإنسان فى بناء عالم مواز للعالم الموضوعى ، هو «عالمنا الخاص» ، وهى أيضًا الوسيلة الضرورية للسيطرة على العالم الخارجى وللتكيف معه ، وقد سبق أن قلنا إن الفعل فى النهاية هو إعادة تنظيم للبيئة (بما فى ذلك حين أسرح شعرى أو حتى حين أضع ساقًا فوق الساق الأخرى) . وذلك «العالم الخاص» قد يكون للنوع البشرى ككل، أو لمجتمع كبير ، أو لفرد معين ، ويظهر هنا مدخل هام لفهم الفن : فالإنتاج الفنى فى جوهره هو صنع لعالم خاص ممتع، سواء أكان عالمى وأنا أتأمل تمثال شيخ البلد أو عالم ألف أو ألفين ممن كانوا يحضرون حفلة غناء لأم كلثوم، وهذا المثال الأخير معبر بقوة عن المعنى الذى نحن بصدده : حيث إن مجموعة الأفعال المقصودة المنظمة المرتبة المتتالية التى يقوم بتنفيذها معدو الحفل والموسيقيون وأم كلثوم نفسها ، كلها تؤدى إلى خلق عالم صغير خاص يستمر لبضع ساعات ويتم فى خلاله، ولمعظم الوقت، نسيان العالم الموضوعى الآخر الكبير، عالم الأرض وعالم المجتمع .



الناشر : دار قباء
للطباعة والنشر والتوزيع

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج امون
الدور الأول - شقة ٦
المكتبة : ☎ ٦٣٦٢٥٦٢- فاكس / ٦٣٧٤٠٣٨
١٠ شار كامل صدقى - الفجالة (القاهرة)
المطابع : ☎ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ ١٢٢ (الفجالة)
مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (C1)
☎ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

www. alinkya.com/debaa
e-mail: qabaa@naseej.com
Kebaa@aJeeb.com



الذات ونظرية الفعل

هذا الكتاب

ماهو مركز الإنسان حقاً وموطن المسئولية ؟ إنها ((الذات)) التى تتميز هكذا عن ((النفس)) و ((العقل)) و((الذهن)). وبعد الحديث عن تكون الذات وتكوينها وكيانها، يعرض المؤلف لمسألة البرهان على وجودها ، ويشير إلى مداخل مختلفة إلى النظر إليها .

ويشكل ((الاعتقاد)) ظاهرة جوهرية فى حياة الذات ، ويعرض الكتاب لمكونات الاعتقاد ولطرق تكونه ولسماته وتأثيره ، وذلك كله قبل دخوله إلى نظرية الفعل التى تتحدث عن أهم جانب من جوانب نشاط الإنسان فى المجتمع والطبيعة : فما هو الفعل ؟ وكيف يتميز عن العمل والسلوك وغير ذلك ؟ وما أنواعه ، وما درجاته ؟ وما المقصود بتسبيب الفعل ؟ وما هى الشروط العامة لقيامه ؟ وكيف يتكون الفعل ؟ وما هى سمات كيانه على نحو ما ينظر إليه من خارجه، وذلك بعد أن ننظر إليه من داخله ؟

هذه هى الأسئلة والموضوعات الجوهرية التى يحاول هذا الكتاب الإجابة عنها والبحث فى شأنها.



ظهرت لنفس المؤلف مجموعة "بناء الفلسفة الجديدة"

١- تأسيس الحرية.
٢- طبيعة الحرية.
٣- الذات ونظرية الفعل.

أحمد غريب